<36601648600011

<36601648600011

Bayer. Staatsbibliothek

III.

Allgemeine

Grundzüge

zur

Wissenschaft

von

J. E. von Berger

Königl. Dänischem Etatsrath und ordentlichem Lehrer der Philosophie und Astronomie an der Universität zu Kiel.

Erster Theil.

Analyse

des Erkenntnißvermögens oder der erscheinenden Erkenntniß im Allgemeinen.

Altona

bei J. F. Hammerich

1817.

36/5 E

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorbericht.

Ueber die Idee des Werks, dessen ersten Theil ich dem Deutschen Gelehrtenverein hier übergebe — schüchtern und nachdenklich zwar, wenn ich auf den Umfang des Unternehmens, freudig und vertrauend aber auch wieder, wenn ich auf das rege geistige Leben und Wirken sehe, welches dem Einzelnen überall hülfreich und ermuthigend entgegenkommt — geziemt es mich um so mehr,

Einiges vorher zu berichten, als es eben ein größeres wissenschaftliches Unternehmen ist, über dessen zu hoffenden Erfolg ich mich durch die Stimme einer unpartheiischen Critik, inwieferne sie sich nämlich durch den vorliegenden Anfang schon zu einem Urtheil aufgefodert finden kann, möchte belehren lassen. Denn im Gebiete der strengeren Wissenschaft soll jede Arbeit das gemeinsame Werk auf irgend eine Weise fördern, und in die Bemühungen der Zeitgenossen lebendig eingreifen, sey es nun als ein Werk, welches dem reiferen Denker neue Aussichten eröfne, und neuen erfreulichen Gewinn zuführe, oder, in einer bescheideneren Sphäre, als eine freie und gelungene Darstellung des schon feststehenden und anerkannten Wissens. — Irgend eine solche Foderung muß es erfüllen, wenn es als ein wissenschaftliches Werk Eingang finden, und sich erhalten soll. Denn die bloße Lebendigkeit einzelner rhapsodischer Auseinandersetzungen, die zerstreuten Anregungen und Winke können einem

Buche wohl auch einzelne sympathetische Freunde, nicht aber den ehrenden und ermunternden Beifall der Archonten unter den Pflegern der Wissenschaften erwerben. Als Beispiel und in historischer Beziehung sey es mir erlaubt, die eigne frühere Schrift hier anzuführen, welche Darstellung mehr dem verworrenen Rauschen der Weltharmonie in einem lebendigen Gemüth, als irgend einem ordnenden und verewigenden Gesange der Musen zu vergleichen war. So war auf dem Gebiete der sichern Wissenschaft noch kein bestimmtes Verdienst zu erwerben, und ich mußte jene rhapsodische Darstellungsweise daher wieder aufgeben. — Einzelne Ideen jener Schrift, welche für die höhere Naturwissenschaft vielleicht nicht ganz unwichtig seyn dürften, werden in dem Verfolg des gegenwärtigen Werks an ihrem Ort wieder aufgenommen, und bestimmter ausgeführt werden. Uebrigens aber will ich sie den Freunden, welche diese strengere Muse sich gewinnen möchte, hier auch nur im Vorbeigehen

als ein leichtes Vorspiel bemerklich gemacht, und zugleich die Abbrechung jenes Unternehmens durch das gegenwärtige mehr umfassende gerechtfertigt haben.

Von einem vieljährigen Studium der speculativen Philosophie des Zeitalters zu der Betrachtung der Natur übergehend wandte ich ahndungsvoll den Blick empor zu den stillen Räumen, in denen hoch über die Verwirrung der Erde eine wandellose Ordnung wie eine ewige Verheißung leuchtend dahingeht, und dem Geiste zu winken scheint, daß er zurück und wiederkehre in die verlorene Heimath, die eben auch keine andre ist, als eine Welt des Lichts und der ruhigen Gesetze. So ward mir die sichre Verhältnißlehre, wie sie in der Wissenschaft überhaupt oder in der Philosophie ihre tiefere Wurzel hat, Bedürfniß, und ich erkannte in der innigen Einheit und Verbindung der (schöpferischen) Kraft der Idee mit der Bestimmt-

heit und der beschränkenden Nothwendigkeit der Zahl das Ideal der (unendlich sich entwickelnden) Wissenschaft.

Diese ewige, nothwendige und allgemeine Entwickelung, welche die des menschlichen Geistes selbst ist, zu fördern und zu erweitern, dahin strebt jede einzelne Bemühung durch eine gleiche innere Nothwendigkeit, und sie hat, aus diesem Bewußtseyn entsprungen, auch in sich selbst ihren Lohn und ihre Rechtfertigung, was auch äußerlich ihr Schicksal und ihr Erfolg seyn möge, obgleich diese zuletzt allerdings auch von ihrem innern Werth werden abhangen müssen. — Wenn, was hier und im Verfolg mitgetheilt wird, den Schatz des wirklichen Wissens auch nicht bedeutend zu vermehren hoffen darf, so wird das Bemühen um so eifriger darauf gerichtet seyn, die schon vorhandene Erkenntniß des menschlichen Geistes angehenden Denkern, als welchen es vorzugsweise gewidmet ist, in

den allgemeinsten speculativen Grundzügen auf eine freie und eigenthümliche Weise darzustellen — und aus diesem Gesichtspunkt möchte ich diese Arbeit auch hauptsächlich angesehen und beurtheilt wissen.

Daß sich aber die Philosophie auch hier wieder an Alles oder an das Ganze wage, das werden nur Diejenigen vermessen finden können, welche an kein allgemeines Maaß der Dinge glauben wollen, und sich daher auch dabei beruhigen müssen, daß ihr Wissen Stückwerk bleibe. — Uebrigens hat die Philosophie diese Vermessenheit von Alters her schon immer gehabt, und sie wird sie auch so lange immer behalten, als der Geist selbst die Kraft und den Muth behält, ein Geist zu bleiben. — Auch ist die historisch herbeigeführte Trennung und Vereinzelung der Wissenschaften überall auch eben so historisch wieder im Verschwinden, oder in der Einigung begriffen, und wenn der mensch-

liche Geist Sich Selbst erkannt hat, so wird er auch nothwendig seine Sphäre erkennen und ermessen.

Der hier vorliegende erste Theil des Ganzen kann als eine Einleitung in die Wissenschaft selbst, welche nothwendig auf das Seyn oder auf die Natur gerichtet ist, angesehen werden. Er hat zum Zweck, durch das aus der Betrachtung der Erkenntniß selbst gleichsam empor gehobene allgemeine und concentrirte Bild des ganzen Seyns, den philosophirenden Blick überhaupt zu erwecken, und dem Geiste ein tieferes Bewußtseyn Seiner Selbst, und also auch seiner Welt, hervorzurufen. — Man wird die wichtigsten Lehren und speculativen Probleme der sogenannten Psychologie, der Logik und Metaphysik hier in allgemeinen Umrissen entworfen und aufgestellt finden. Die weitere Ausführung der einzelnen Lehren lag theils nicht in meinem Plan, der nur auf die Feststellung all-

gemeiner freier Gesichtspunkte gerichtet ist, theils bleibt sie dem mündlichen Vortrage vorbehalten. — Was übrigens die drei so eben genannten besondern philosophischen Disciplinen betrifft, so streben diese, wie mir scheint, immer kräftiger zu jener ersten Einheit der Speculation zurück, aus welcher sie blos äußerlich oder historisch hervorgiengen. Denn die ältesten und noch immer bewunderswürdigen Philosopheme, selbst der streng sondernde Geist des Aristoteles kannten solche Trennungen nicht, und wenn diese zwar auch, wie jede geistige Bemühung, ihren Nutzen gehabt haben mögen, so folgt daraus doch noch keinesweges die Ewigkeit solcher Titel und Ueberschriften. Was ist in der That auch wohl von der Seele zu wissen und zu erkennen, als eben ihre gesetzliche oder logische Handlungsweise? und wie ist diese wiederum von ihrem Wesen oder Seyn zu trennen? Und wenn es logische oder vernünftige Gesetze der Erkenntniß giebt, sind nicht diese

alsdann auch nothwendig die Gesetze aller Erfahrung, also reale oder metaphysische Gesetze? Und was läßt sich überhaupt eintheilen und sondern, als was eben ursprünglich eingetheilt und gesondert ist, und als solches kann aufgewiesen werden? So aber ist das logische und metaphysische Gesetz nicht gesondert, wie das treffliche neuere Werk über die Logik, das wohl noch wenig verstanden ist, in einem tieferen Sinn erkannt und dargestellt, und so die Logik zur Würde der reinen Wissenschaft überhaupt erhoben hat. Jene Unterscheidungen sind daher auch hier, als nach meiner Ueberzeugung nur verwirrend, bei Seite gesetzt, und die ganze Betrachtung unter den einfachen und allgemeinen Gesichtspunkt einer Analyse (oder Verdeutlichung des Begriffs) des Erkenntnißvermögens überhaupt zusammengefaßt worden.

Da hier so gleichsam nur Ein Begriff, der des vernünftigen Bewußtseyns überhaupt,

darzustellen und zu erläutern war, so schien mir eine ausgeführtere und abwechselnde Darstellungsweise des Hauptgedankens zweckmäßig und nothwendig, um ihn eben durch die Vielseitigkeit der Betrachtung ins hellste Licht zu setzen. — Die Fortsetzung des Werks wird, um der sodann hervortretenden Vielheit des Gegenständlichen wegen, einen gedrängteren und sich mehr gliedernden und abtheilenden Vortrag zulassen und auch erfordern. — Die allgemeine Naturwissenschaft oder ihre Mathematik (welche, philosophisch belebt, ja wohl jene Wissenschaft selbst ist) wird, in so weit ich den Plan jetzt schon übersehen und bestimmen kann, zwei größere Bände einnehmen. Ein vierter und letzter Theil endlich wird das (nun erkannte) Ganze der Natur, als eine Sphäre der Freiheit, und in dieser das höhere Verhältniß des Menschen, sein Gesetz und seine unendliche Bestimmung erwägen und darstellen, und so sich dem ersten, worin das Princip der Freiheit und

Geistigkeit (des Erkennens) schon ausgesprochen ist, den Cyclus vollendend, verknüpft finden.

Ueber die Zeit der Ausführung dieses Plans, dessen Umfang und Bedeutung ich nur gar zu lebhaft empfinde, darf ich um so weniger etwas im voraus bestimmen, als dem zur Pflege der Wissenschaften später Berufenen oft mehr als Ein Hinderniß die Bahn verengt und verdüstert, welche sich dem Jüngeren, wie begreiflich, freier und heiterer zu erschließen pflegt. Doch wird es, wie ich hoffen darf, an der inneren Freudigkeit zur Arbeit mir nicht fehlen.

Schließlich die dankbare Anerkennung des Vielen, was in der gegenwärtigen Darstellung den tiefen Denkern der Zeit angehört. Es fängt ja überall auch keiner an, aus dem Leeren zu denken, sondern nur in und aus der schon bewegten Geisterwelt. Was er aber auch immer aus dem lebendigen Quell geschöpft haben möge, dasselbe muß er, wenn es das Seine werden

soll, frei zu denken, und eigenthümlich darzustellen wissen. — Und so sey auch dieses Beginnen, worin ich mich selbst frei und freudig fühlte, nur geweiht — dem reinen Einklang und der unendlichen Befreiung.

Inhalt.

Einleitung.

Seite

Idee der Wissenschaft. Princip. Methode. 1

Erstes Hauptstück.

Von dem sinnlichen oder zeitlich ersten Moment der Erkenntniß.

I. Das Dunkel der Empfindung 29
II. Die bestimmte Sinnes-Anschauung . . . 46
III. Das sinnliche Bewußtseyn 61

Zweites Hauptstück.

Von dem einbildenden und darstellenden Vermögen der Seele.

I. Die Erinnerung des Eindrucks 74
II. Die freie Einbildungskraft und der innere Sinn. Die Vorstellung 89
III. Die Darstellung, oder der psychische Ursprung der Sprache 105

Seite

Drittes Hauptstück.

Von dem Verstande, als dem ordnenden Princip der Erkenntniß.

I. Die Begriffs-Bildung 131
II. Die Rechtfertigung des Begriffs oder das Urtheil 160
III. Die Zurückführung des Urtheils oder der Schluß. Die Denkgesetze 191

Viertes Hauptstück.

Von der Vernunft, als dem Princip des unmittelbaren oder unbedingten Erkennens.

I. Der Zweifel an der Realität 214
II. Das unbedingte Erkennen. Die Idee . . 235
III. Das (endliche) Daseyn in Zeit und Raum. Die Natur 251

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Einleitung.

Idee der Wissenschaft. Princip. Methode.

Wie aus schlummernder Erinnerung erhebt sich in des Menschen bewegter Seele das dämmernde Bild eines ewig Seyenden und Wahren — die dunkle Ahndung einer unendlichen Verknüpfung aller Dinge — das schüchterne Vorgefühl der Freiheit und Ewigkeit des erwachenden Geistes selbst, und mit dieser Ahndung das rege Forschen und Streben nach einer unwandelbaren Erkenntniß jenes Seyenden und Wahren, worin, als in einem Gegenbilde, der Geist nun Sich Selbst auch erkennen möge.

Wohl in keiner wachen Seele fehlte diese Ahndung, dieses Forschen noch ganz. Aber unendlich verschieden erscheint uns der Grad ihrer Kraft und ihres Erfolgs. Wenigen nur der sterblichen Men-

schen und auch diesen ist nur in wechselnder Klarheit die höhere Lichtwelt aufgegangen, und nur in den glücklicheren Momenten des Lebens mag es uns gelingen, die Schranken zu vernichten, welche den Geist von der ewigen Betrachtung zurückhalten, welche sein Wesen ist. Wie aber auch der Geist den feindlichen Gewalten wechselnd erliegen möge, die stille Verjüngung und Ausbreitung seines Sieges ist auf jedem Blatte seiner Geschichte beurkundet.

Jene dunkle Erinnerung nun — denn so dürften wir die erste und leise Ahndung der Wahrheit wohl nicht unrichtig bezeichnen — wird zweifelnd und fragend gleichsam um sich blicken, ob aus dem Kreise der geistigen Gegenwart nicht irgend ein Wort und Wink ihr hülfreich entgegenkommen werde? — Denn nur aus geistigem Leben mag geistiges hervorgehen, und nur in ihm mag es sich erkennen.

So entsteht die Foderung einer sicher leitenden und jene Tiefe dunkler Erinnerung erhellenden Wissenschaft, eines innern und zugleich wirklich gewordenen oder geschafften Wissens, oder Bewiesen-Seyns, welches nun auch äußerlich an- und hin-weisen möge, und dessen unzweideutiges Wort dem forschenden Geiste unmittelbar verstanden sey. Mit dem festen Vertrauen, die sichre Lehre zu vernehmen, naht der Jüngling, dessen Seele die Musen erweckten, sich den Vätern und Weisen im Volk.

Wie nun wird solchem Vertrauen entsprochen werden? — Ist uns von denen, die vor uns waren, irgend Wissenschaft überliefert worden, welche wir als ein eignes und lebendiges Wissen dem lehrbegierigen Schüler wieder verkündigen dürften? — Sind in irgend einem Heiligthume Tafeln oder Schriften zu finden, welche das ewige Gesetz und das unveränderliche Wesen der Dinge — die Einheit und den Zusammenhang aller Gedanken eines Geistes — in festen und erkennbaren Zügen darstellten und aufbewahrten?

Oder läßt sich etwa die Wahrheit überall nicht in Worten und Zeichen aussprechen und mittheilen? — So gienge sie uns wohl alsbald wieder unter, uns, den endlichen Geistern, die wir unsre Gedanken doch nur im Wort und Ausdruck die unsern nennen, und es nicht zu sagen noch zu denken wissen, was ein Gedanke sey, dem nirgends ein Wort oder Bild entsprechen sollte.

Die Foderung also einer daseyenden, ausgesprochenen, oder noch auszusprechenden, Wissenschaft ist gerecht und gültig, und wir haben uns diesen unsern nothwendigen Gedanken nun weiter auszubilden und zu verdeutlichen. — Denn von selbst und ohne unser Bemühen ist die Wissenschaft in ihrer Wirklichkeit und in ihrem bestimmten Ausdruck nicht da. Aus unserm Gedanken soll sie vielmehr erst hervor-

gehen. Dieser also muß vor allen Dingen sich selbst verstanden haben.

Welche Bewandtniß es nämlich auch mit dem wirklichen Daseyn der Wissenschaft in ihrer ganzen Ausbreitung haben möge, unsre Foderung an sie müssen wir zuförderst bestimmt auszusprechen versuchen.

Von einer Erkenntniß des Wahren überhaupt war aber unstreitig die Rede. Wir suchen also keine einzelne, besondre, auf einen abgesonderten und zufällig sich darbietenden Gegenstand sich beziehende Erkenntniß, sondern recht bestimmt die Erkenntniß alles dessen, was und inwieferne es durch die Erkenntniß überhaupt bestimmt ist, wobei es noch unentschieden bleibt, wie sich der sogenannte Gegenstand, oder die Sphäre des Erkennbaren, zur Erkenntniß selbst verhalten möge. — Erinnere man uns immer an die unendliche Vielheit der sogenannten Dinge, unsre Foderung ist damit nicht abgewiesen. Denn diese unendliche Vielheit ist nun doch schon — unser Gedanke geworden. Es ist uns forthin unmöglich, sie aus ihm herausfallen zu lassen, oder die im Gedanken verbundene und vereinigte Vielheit anders, als eben in dieser ihrer Einigung, anzuschauen.

Wir fragen also bestimmt nach einer Wissenschaft oder Erkenntniß, aus deren Umkreis sich überall Nichts verlieren kann. Denn wie wir es auch

versuchen mögen, ihre Sphäre einzutheilen oder zu beschränken, so ist diese Beschränkung nun doch wieder innerhalb ihrer selbst bestimmt, und es ist ein bloßer Schein, und wohl gar ein Widerspruch, wenn wir meynen oder behaupten, nur die abgesonderte oder engere Sphäre zu denken, das Uebrige aber aus unserm Gedanken rein ausgetilgt zu haben. Denn indem wir solches behaupten, verbinden wir eben wieder, was wir zu trennen meynten. — Jede einzelne und besondre Erkenntniß ist, eben als diese besondre, durch eine andre, als die entgegengesetzte dieser andern, bestimmt. Denn ihr Gegenstand soll ein Solches seyn, was der andre Gegenstand nicht ist. Wir müssen also, um den ersten zu erkennen, auch diesen letzteren in seinem Verhältniß zu dem ersten erkannt haben, und wir würden, indem wir uns im Einzelnen, welches wir ausschließlich erkennen wollten, etwa sehr wissend hielten, vielmehr in demselben höchst unwissend seyn, da ja das Wesen dieses Einzelnen überall durch ein Anderes, wovon wir eben nichts erforscht zu haben eingestehen, bestimmt ist.

Also — dieß ist uns deutlich geworden — eine Wissenschaft oder die Wissenschaft suchen wir von dem unendlich in sich selbst entgegengesetzten und so verbundenen Einen, oder eine Erkenntniß aller göttlichen und menschlichen Dinge überhaupt, welcher bekannte Ausdruck an das fremde Wort Philoso-

phie erinnern wird. Durch dieses Wort pflegt man nämlich im Allgemeinen wohl eine solche Wissenschaft zu bezeichnen, ob es gleich ursprünglich nur die Liebe der Weisheit (oder Wissenschaft) und so zwar das Bestreben zu wissen, nicht aber das wirklich gewordene Wissen selbst ausdrückt. Zum Glück bedürfen wir der fremden Worte auch so gar sehr wohl nicht, und wir werden vielleicht um so sicherer gehen, je mehr wir uns an die eigene Sprache halten werden, von der wir auch wohl mit Recht das günstige Vorurtheil hegen dürfen, daß sie unsre nothwendigen Gedanken auch bestimmt werde auszudrücken wissen. — Wenn nun also die Wissenschaft, deren Ahndung wir zum deutlichen Bewußtseyn zu erheben suchen, ihrem Wesen nach nothwendig nur Eine und eine schlechthin allgemeine seyn kann, so ist es auch wohl klar, daß wir die Unterschiede, welche sich etwa als nothwendige in ihr ergeben möchten, hier — im Eingange — keinesweges als schon fertige und bewiesene voraussetzen, oder auf gut Glück annehmen dürfen. Denn diese Unterschiede sollen eben selbst gewußt, oder als nothwendige innerhalb des allgemeinen Wissens erkannt werden. Wären also, um den Gedanken in einem Beispiele anschaulich zu machen, etwa Philosophie und Mathematik, wie oft behauptet wird, zwei verschiedene Wissenschaften, so wäre das Wissen dieser ihrer Verschiedenheit ein sol-

ches, worin beide mit einander verglichen und also auch in gewisser Hinsicht — nämlich überhaupt als Wissenschaften, was sie doch beide seyn sollen — als Eins gedacht würden, und dieses Wissen somit das höhere und allgemeinere. Keine der beiden mit einander verglichenen, also auch nicht die Philosophie, wie man doch sonst will, wäre die höchste und allgemeinste gewesen. Eine solche nämlich kann keiner andern entgegengesetzt seyn, weil alle Gegensätze nur aus ihr hervorgehen können, daher denn (eben so wenig als die Mathematik) irgend eine andre Wissenschaft mit der Wissenschaft überhaupt in Gegensatz treten kann. Denn Dasjenige, was mit einem andern in Gegensatz tritt, hat insoferne mit diesem andern gleiche Würde, und die Bestimmung des Verhältnisses müßte also wieder in einem Dritten und Höheren gesucht werden. — Eine erste und allgemeine Wissenschaft zu denken, ist also nothwendig, wenn überall gedacht werden soll. Es käme also nur darauf an, sie jetzt auch zu benennen. Aber sie ist uns schon benannt eben überhaupt als Wissenschaft, und wir dürfen unsern einfachen und reinen Ausdruck nicht erst steigern wollen, ja es ist vielmehr zu befürchten, daß jeder Wortzusatz die Reinheit unsers Gedankens nur trüben würde. — So hat wohl eben die Fremdheit des Wortes Philosophie eine zwar weite, aber zugleich in einem gewissen Helldunkel schwebende Begriffs-Sphäre her-

beigeführt, und so veranlaßt, daß sich die um das Allgemeine in den Wissenschaften bemühten — Philosophen — von den Bearbeitern der einzelnen Zweige des menschlichen Wissens oft geflissentlich a bsonderten, und (wenig folgerecht) es sich gefallen liessen, daß man ihrer Wissenschaft als einer besondern, um die sich eben nicht ein jeder zu bemühen habe, andre sogenannte Erfahrungswissenschaften, welche umgekehrt ihnen fremd bleiben durften, entgegengesetzte. Ja sie suchten wohl gar selbst die Unterschiede auf — einer Wissenschaft, welche vielmehr die Einheit und die Bedeutung aller sonstigen Unterschiede darstellen und begründen sollte. Denn die Wissenschaft vom Allgemeinen muß nothwendig auch eine Wissenschaft vom Besondern werden, weil die Allgemeinheit nur als die Allgemeinheit (des bestimmt erkannten) Besondern Wesen und Wahrheit hat. Und umgekehrt müssen die besondern Wissenschaften sich als Zweige der allgemeinen erkennen. Denn wollten sie dieses etwa nicht, so würden sie überall nicht mehr Wissenschaften seyn wollen, sondern irgend etwas Anderes, bloße Erzählungen etwa, oder Beschreibungen u. s. w., welche die Wissenschaft dann erst zu gebrauchen und anzuordnen hätte.

Von Eintheilungen und Gegensätzen also ist im Eingange noch durchaus nichts bekannt, und wäre uns also von sogenannten Theilen der Philoso-

phie selbst etwa historische Kunde geworden — von einer Lehre vom Menschen (Anthropologie) als verschieden etwa von der Seelenlehre (Psychologie) — von einer Denklehre oder Logik als verschieden von jener Seelenlehre und zugleich von der Wesenlehre oder Metaphysik — von einer besondern jener theoretischen entgegengesetzten praktischen Weltweisheit — von einer abgesonderten Lehre endlich vom höchsten Wesen — so würden solche Unterscheidungen hier doch noch keinen bestimmten Sinn für uns haben können. Denn es erhebt sich, indem wir solche Bestimmungen wie: Regeln des Denkens — Wesen der Dinge — Gesetze freier Handlungen u. s. w. aussprechen, unmittelbar zugleich ein Heer von Fragen und Zweifeln, die uns zu verwirren drohen, und deren Beantwortung keine so leichte Aufgabe seyn dürfte. Wir müßten, um jene Eintheilungen uns gefallen zu lassen, gar manches als ausgemacht annehmen, was es noch auf keine Weise seyn kann, noch darf, wie z. B. daß der Mensch aus zwei Theilen bestehe, die man Leib und Seele nenne, daß man einmal nur das Denken selbst, ein anderesmal aber die Dinge denken könne, daß das Denken eine nothwendige, das sogenannte, vom Denken unterschiedene, Handeln aber eine nicht-nothwendige oder freie Bestimmung unsers Wesens sey, lauter Unterscheidungen, die uns doch wohl gar sehr be-

fremden müssen, da sie im Bewußtseyn nicht eben unmittelbar vorkommen, oder doch nicht mit ganzer Strenge und Bestimmtheit. Wollte man aber von der Bestimmtheit etwas nachlassen, so befände man sich wieder auf dem offnen und weiten Meere der Meynungen und Einfälle ohne Ziel und feste Richtung. — Aber eben um eine erste feste Richtung der Gedanken, um einen Anfang, oder (in einem andern Bilde) um einen allgemeinen Grund alles Wissens kann es uns hier allein zu thun seyn. Wäre der Anfang selbst ein Irthum, wohin würde der unaufhaltbare Flug der Gedanken uns nicht endlich fortreißen?

Von dem noch Ungewissen und blos Hergebrachten absehend forschen wir also nach ersten oder allgemeinen Gedanken, von denen alle andre abhangen, so daß sich diese, und zwar alle und nothwendig, aus jenen ersten werden ableiten lassen. — Geringer kann, wenn wir uns selbst verstehen, unsre Foderung nicht seyn, als eben diese.

Dieses Forschen, dieses Fodern nun ist selbst ein Gedanke, welcher, aus einer vorhergehenden Gedankenbewegung sich entwickelnd, zugleich als ein mächtigerer und gleichsam fremder erscheint, indem er sowohl den ganzen Verlauf unsrer früheren — vielleicht zufälligen — Gedanken in Rücksicht ihrer Gültigkeit in Anspruch nimmt, als auch die ganze unendliche Folge der Vorstellungen unsers Gei-

stes bestimmen will. Er ist wie ein Wink aus einer höheren Geisterwelt. Wir meynten wohl schon Vieles erkannt, ganze Wissenschaften etwa und die ihnen entsprechenden Sphären der Außenwelt unserm Geiste angeeignet zu haben. Nun wird uns durch jenen mächtigen Fremdling im Reitze der Vorstellungen zugemuthet: lieber erst an Allem zu zweifeln, die Gewißheit selbst, als könnte sie ungewiß seyn, zu prüfen, jedem erfreulichen Besitz zu entsagen, um ein Allererstes und Einfaches zu suchen, das auf der Gränze zwischen Seyn und Nichtseyn schwebend den Geist zuerst nur mit dem Gefühle einer unendlichen Leere zu erfüllen droht.

Wie aber, wenn solche Anstrengung und Entsagung dennoch der einzig sichre Weg wäre, jene reichen Schätze, jenes erfreuliche Gefühl der hellen unendlichen Gegenwart der Dinge zu einem bleibenden Eigenthum unsers Geistes zu erheben? So dürften wir es bei genauerer Ueberlegung finden, und überhaupt scheint ein Rückschritt uns kaum noch möglich zu seyn. Betrachten wir also den Sinn unsrer Aufgabe genauer, und fürchten wir die Allmacht des befreienden Gedankens nicht!

Einen ersten Grund (nicht eben Grund-Satz, wovon weiter unten) alles Erkennens also suchen wir, einen ersten Gedanken, oder einen innern Anfang des Wissens.

Aber ein solcher Anfang fliehet, so scheint es,

den Suchenden und widerspricht sich selbst. Der Anfang nämlich kann nicht selbst erst anfangen, wenn er der alleinige und erste seyn soll. Und doch suchen wir ihn und er ist in so ferne noch für uns nicht da, und zugleich soll er doch auch seyn, damit auch nur diese vorläufigen Betrachtungen über ihn selbst Wahrheit haben. Wir sind hier also in einem Kreise befangen, worin das, was das Erste seyn soll, zugleich auch das Zweite oder Letzte ist, und dieses doch auch wieder das Erste. Aber was ist denn überhaupt ein erster Gedanke, aus welchem andre folgen sollen, und wie entstehen diese aus dem ersten? — Und giebt es denn überall mehrere und viele Gedanken in dem Sinn, in welchem es mehrere und viele Dinge giebt? — Wo endigt der erste Gedanke und wo beginnt der zweite? — Wenn nur Einer und die Mehrheit überall nur Schein wäre? — Wenn aber, so scheint es wieder, nur Einer wäre, woher diese Unruh, dies Forschen und Suchen? Oder ist der Eine Gedanke mit sich selbst entzweit, und wie etwa und woher wäre er dieses, und wohin wird diese Entzweiung führen, und ist die Einigung und Beruhigung des Gedankens in sich selbst forthin unmöglich?

Wir bemerken bei dieser Dialektik oder Untersuchung zuförderst dieses: daß man die Worte hier nicht in einem ganz alltäglichen und ungeprüften

Sinne nehmen dürfe, daß sie vielmehr noch einen tieferen, oder wenn man will, höheren Sinn zulassen, der, wenn gleich dem gewöhnlichen Vorstellen nicht sogleich zugänglich, dennoch sehr nothwendig ist. Und dieses wäre doch schon Ein wahrer und wirklicher Gewinn unsrer Zweifel und anscheinend widersprechender Reden.

Denn einen festen Grund oder gültigen Anfang unsers Wissens halten wir noch immer für unumgänglich nöthig. Zugleich aber bemerken wir, daß Ausdrücke wie Anfang, ein Erstes u. s. w. hier noch eine besondre Deutung erfodern. Wir dachten etwa bei jenen Worten zuerst an die gewöhnlichen Zeitverhältnisse. Frägt uns nun aber Jemand, was denn die Zeit wohl sey, als welche hier etwa in unsern Gedanken mit aufgenommen wäre, so finden wir diese Frage selbst bedenklich und schwierig, und wir haben uns überdies das Gesetz vorgeschrieben, in diesen Untersuchungen keine Vorstellungen oder Begriffe darum, daß sie etwa geläufig sind, als ausgemachte und vollgültige vorauszusetzen.

Genauer also unsere Aufgabe erwogen, suchen wir einen Anfang oder ein Princip, aus welchem sich unter andern auch die Zeit selbst soll ableiten oder begreifen lassen. Also wohl ohnstreitig ein außer- oder vor-zeitliches. Denn dasjenige, aus welchem die Zeit erklärbar seyn soll, kann doch unmöglich selbst wieder ein Zeitliches seyn, wenn nicht

die Zeit etwa selbst der Grund des Denkens ist, welches aber Niemand wird denken oder behaupten können. Auch soll ja das Princip gleichsam zurückwirken, unser vorheriges Leben und dessen Zeitverhältnisse, die Entstehung der Welt, und solcher Dinge mehrere, soll es uns erklären und begreiflich machen. Die ganze Folge auch, — unsrer Gedanken sowohl, als der äußern Erscheinungen, das Schicksal unsrer Seele u. s. f. soll durch seine Macht und sein Gesetz in unserm Gedanken selbst bestimmt seyn.

Ein nicht-zeitliches Princip! — Ob diese anscheinend nur verneinende Bestimmung vielleicht eben umgekehrt die eigentlich wahre Bejahung sey? Ob unsre auf gut Glück angenommenen gewöhnlichen Bejahungen nicht vielleicht eigentlich und in Wahrheit nur eben so viele Verneinungen und Nicht-Wirklichkeiten seyen? — Wie unbequem, ja spitzfindig uns solche Fragen auch zuerst erscheinen mögen, die Nothwendigkeit ihrer Aufstellung und Erörterung ist uns einmal einleuchtend geworden, und wir haben auf den blos ruhigen, so noch gedankenlosen, Besitz einer überlieferten Erkenntniß für immer Verzicht geleistet.

Ein Erstes also oder Ursprüngliches frei von aller Zeitbestimmung denken wir. Aber damit es als ein Erstes gedacht werde, muß das Zweite — die ganze Folge — auch gedacht seyn. Diese muß

mit dem Anfang oder durch ihn unmittelbar bestimmt seyn. Denn ohne diese unmittelbare Verknüpfung wäre der Anfang kein Anfang, die Folge keine Folge, wenigstens dem Gedanken nicht, und von seiner Bewegung und dessen Gesetz ist hier auch allein die Rede.

Mit dem Princip also Das alles zugleich, was in ihm liegt, oder was aus ihm sich entwickeln muß. Oder kurz: ein Erstes sich entwickelnd zu einem Zweiten und Folgenden. — Wir bemerken, wie sich hier das Zweite nicht so vom Ersten werde trennen lassen, wie etwa zwei zählbare Dinge oder Zahlen in der gewöhnlichen Bedeutung des Worts. Denn wir denken das Zweite als mit dem Ersten zugleich und ihm unzertrennlich verbunden, und doch nicht das Erste selbst — eine viel innigere Verbindung, als die gewöhnlich sinnlich angeschaute. Ja diese sinnliche oder äußere Vielheit und Verbindung erhält in unserm Gedanken nun selbst vielmehr eine höhere und gleichsam geistigere Bedeutung.

Eine Entwickelung also eines Ersten, oder eine unendliche Folge aus einfachem Anfang, oder wie wir sonst noch unsern Gedanken werden ausdrücken wollen. Wir sagen unendliche Folge, um damit anzudeuten, daß das Zweite, als aus dem Ersten unmittelbar hervorgehend, ihm auch auf gewisse Weise gleich, mithin als sich fortent-

wickelnd, und so nur dem Ersten verknüpft gedacht werden müsse. Frägt uns hier aber Jemand, was denn das Erste wohl sey und was auch das Zweite, so bescheiden wir uns gerne, hierauf noch keine Antwort zu wissen. Denn es ist Alles noch derselbe einfache Gedanke, der nur sich selbst zu verstehen sucht, indem er die innere Bewegung, welche einmal in ihm waltet und welche ihm allerdings mehr als eine bloße Zeitfolge ist, beruhigt und in sich selbst begründet. Wenn wir also hier von der unendlichen Entwickelung eines einfachen Princips reden, so verstehen wir darunter hier zunächst nur die nothwendige des angeregten und innerlich bewegten Denkens. Wie sich zu dieser nothwendigen oder ursprünglichen Entwickelung die zeitliche verhalten möge, bleibt uns hier freilich noch ein Räthsel. Daß jedoch der Gedanke nicht gerade eben so wie die äußern Dinge an das Zeitgesetz gebunden sey, liegt dem unbefangenen Bewußtseyn nahe. Ja es scheint, daß das Wesen des Denkens eben darin bestehen müsse, die Zeit zu überwinden. Und in diesem Gedanken sind wir uns durch die Nothwendigkeit des Gedankens selbst nun ohne Zweifel einer ursprünglichen Macht und Kraft unsers Geistes bewußt geworden, die in sich selbst ruht, und frei aus sich selbst wirkt und entscheidet. Oder wir denken ein Princip, welches unmittelbar sich selbst verwirklicht. Wir erkann=

ten und dachten, bevor wir noch uns dieses unsers Denkens so deutlich bewußt waren, als es etwa jetzt uns vergönnt ist. Unsre ganze bisherige Betrachtung mußte wenigstens die Möglichkeit einer Verständigung, also irgend ein erstes Denken und Wissen, schon voraussetzen. Wir dürfen unserm Erkennen also unmittelbar vertrauen, und uns überzeugt halten, daß die höchsten Principien unsre ganze Erkenntniß schon jetzt in irgend einem Maaße werden geordnet und bestimmt haben.

Aber ferner, wenn — wie in der Folge klar werden wird — die Welt (oder die unendliche Sphäre der Dinge) unsern Gedanken in Wahrheit immer erfüllt, und wenn es unmöglich ist, sie auch nur für einen Augenblick aus ihm zu tilgen, so wird jener einfache Ausdruck eines sich entwickelnden Princips uns zugleich als der kurze Inbegriff unsrer Darstellung oder Beschreibung der äußern Weltanschauung gelten müssen, wie denn auch unserm Blick in der That überall nur das Eine Bild eines steten Werdens, einer fortgehenden Entwickelung der Weltgestalten, entgegentritt. — Wir dürfen es also wohl hier schon im Allgemeinen aussprechen, was der Inhalt aller Wissenschaft seyn muß, und was keine Erfahrung widerlegen kann: Daß das Princip der Entwickelung und des Zusammenhangs unsrer Gedanken auch das der Entwickelung und des Zusammenhangs der Dinge seyn müsse.

Und hiemit erkennen wir unsre Aufgabe, die Wissenschaft zu begründen und wirklich zu machen, als eine unendliche, der innern oder intensiven Unendlichkeit der Weltanschauung, und unsers Verhältnisses zu ihr gleich, und eine vollendete Wissenschaft oder ein vollendetes Ganzes von Erkenntnissen ist uns nur in dem Sinne denkbar, in welchem eine vollendete Weltbetrachtung denkbar wäre. — Auch ist das Wissen, von welchem wir in der Zeit überall wirklich ausgehen, in der That kein anderes, als eine unendliche Fülle sinnlicher noch ungeordneter Anschauungen der Welt, und die Ordnung und Deutung derselben in jedem kleinsten Punkte die gleiche unendliche Aufgabe, deren Lösung hinwiederum dem Geiste überall auch als nothwendig und als ursprünglich vertraut erscheint. Und in diesem Sinne muß man sagen, die Wissenschaft vollende sich immer und nimmer, wie die Welt, ihre ewige Sphäre.

Um nun aber unsern allgemeinen Gedanken noch weiter auszubilden und zu vollenden — so haben wir so viel nun zwar eingesehen, daß das ordnende Princip der Erkenntniß als immer gegenwärtig, und als ein solches gedacht werden müsse, welches gleichsam außer und vor aller Zeit unsre Erkenntniß bestimmt habe, und noch fortbestimme. Aber damit ist, so scheint es, wenig gewonnen, da dieser unser Gedanke sich, wie alle andre, doch zu-

erst in der Zeit wirklich entwickelt hat, und wir nun auch wissen möchten, wohin er weiter führen werde. — Denn eben ein Fortschritt zu einzelnen und bestimmten Gedanken ist uns Bedürfniß, und hierin erkennen wir nun die bestimmtere Aufgabe, die bis jetzt nur im Allgemeinen oder in der Idee nachgewiesene innere oder unzeitliche Verknüpfung aller Gedanken auch äußerlich — also nach Zeitgesetzen — in einer fortgehenden Entwickelung darzustellen, so daß der Eine erste Gedanke sich in einem Systeme abgeleiteter, verschiedener und bestimmter, Gedanken nun auch wirklich abbilde und spiegele.

Wie also und womit in der Zeit nun wirklich anfangen, oder eine solche allgemeine und vorläufige Betrachtung weiter führen, damit sich der Eine — unendliche — Gedanke verwirkliche? — Die beiden Fragen wie? und womit? erinnern an eine hergebrachte Unterscheidung zwischen der Form und dem Inhalt der Wissenschaft, über deren Bedeutung wir jedoch hier noch nicht vollständig urtheilen können. So viel muß uns jedoch wohl im Allgemeinen einleuchtend seyn, daß die Form oder die sogenannte Methode durch den Inhalt oder den Gedanken selbst bestimmt seyn müsse, wenn sie überall zusammengehören sollen. Denn die Form der Entwickelung kann nicht als etwas von ihr selbst verschiedenes betrachtet werden, vielmehr muß sich die Methode oder der bestimmte Gang der Untersuchung

durch die bestimmten Gedanken selbst, und mit ihnen, unmittelbar ergeben. Denn die Methode ist eben nur die bestimmte Verknüpfung der Gedanken. Diese aber knüpfen sich selbst an, und erzeugen sich unter einander durch eine innere Kraft und Verwandtschaft. In ihnen selbst muß die Nöthigung liegen, weiter zu gehen, und zwar zu den bestimmten folgenden und so ins Unendliche, so daß die ganze Reihe durch den Anfang schon bestimmt sey.

Also auch die Methode kann nicht vorausgesetzt werden. — Man kann sie nicht gleichsam mitbringen und nun anwenden wollen. Wenn also z. B. die Methode: von Definitionen (oder Abgränzungen der Begriffe) auszugehen, empfohlen würde, so müßte man bitten, die Definition der Definition zu geben, welches wieder ins Unendliche zurückführen würde, oder aber die des Anfangs der Erkenntniß, welcher, wie wir gesehen haben, nichts Endliches, das sich abgränzen ließe, mehr seyn kann. Solche — der Definition fähige und bedürftige — Endlichkeiten sind auch unmittelbar im Gedanken noch nicht eben da. Sie sollen dem Gedanken vielmehr durch eine gewisse Nothwendigkeit erst entstehen und sich absondern, und sie selbst, und somit auch ihre Definitionen, sollen als nothwendige erkannt werden, welches uns einen ganz andern und tiefern Blick in das große und mannigfaltig verschlungene System der Wissenschaften eröfnet. Ueber-

haupt muß es wohl einem jeden einleuchten, daß in den höchsten und allgemeinsten Betrachtungen die Methode eine etwas andre seyn müsse, als in den untergeordneten und besondern Sphären. Für die Beantwortung der Frage z. B.: was der Geist sey? oder die Seele? muß doch wohl eine andre Gedankenbewegung eintreten, als für die einer solchen: was etwa ein Kreis oder sonst eine geometrische Figur sey? — Indem man sich zu den höchsten Untersuchungen zu erheben wagt, wird man sich zugleich einer durchaus freien, das Gesetz oder die Regel selbst erst erzeugenden, Kraft des Geistes bewußt, die sich keine willkührliche oder nur von äußeren Dingen hergenommene Beschränkung gefallen läßt, die vielmehr nur die gleiche geistige Freiheit als ihr Maaß und ihren Richter anerkennt. Dies im Eingang erinnert zu haben, dürfte nicht ohne Nutzen seyn. Denn so pflegt man auch wohl mit all zu schneller Entscheidung die Werke der Begeisterung den blos wissenschaftlichen entgegenzusetzen — als könne die Wissenschaft etwa der Begeisterung wohl entbehren — und den freieren und wie man ihn auch nennt, *dichterischen* Vortrag dem eigentlich und strenger *lehrenden*. Aber solche Unterscheidungen müßten, wie alle, gerechtfertigt werden. Wie also dieses, dichterisch oder wissenschaftlich? Wären diese beiden Formen sich wirklich so durchaus und bestimmt entgegengesetzt, wie man es

oft scheint behaupten und wahr machen zu wollen, so müßte es dann freilich eine noch allgemeinere Form der Darstellung geben, in welcher uns dieser Gegensatz klar gemacht würde, und um diese Form würde man sich mit Recht gar sehr zu bemühen haben. So aber ist es wohl in Wahrheit nicht, und der Geist ist vielmehr Schöpfer unendlicher Formen des Ausdrucks seiner innern Welt, und in dieser Unendlichkeit in jedem Augenblicke frei, wie er auch in jedem Wechsel Derselbe ist. Und die Schönheit oder das Ideal der Form ist selbst ja wohl nichts anders, als der reine Glanz der siegenden Wahrheit. — Es ist hier übrigens auch nur von den höchsten oder allgemeinsten Betrachtungen des Geistes die Rede. — In den einzelnen und niederen Sphären tritt jener Gegensatz wegen der bestimmteren Beziehung auf den äußern Gegenstand auch schon mit größerem Recht hervor, wenn gleich der Geist auch hier unablässig bemüht ist, ihn zu mäßigen und in eine höhere Harmonie zu verschmelzen. Weil übrigens das durchgeführte Verständniß über die Form der Wissenschaft nur in und mit dem Systeme selbst möglich ist, so begnügen wir uns hier zuförderst noch mit der gewonnenen klaren Einsicht, daß die Methode auf keinen Fall vor der Wissenschaft selbst da seyn könne, da sie eben nichts anderes, als die dargestellte Verknüpfung der Wahrheiten selbst ist.

Diese Einsicht wird uns nun auch die Beurtheilung der berühmt gewordenen Frage nach einem höchsten Grundsatz alles Wissens vorbereitet haben.

Wir erkannten nämlich zuerst, wie das Princip der Erkenntniß nicht füglich ein zeitliches seyn könne. Zugleich aber ward es uns leicht bemerklich, daß sich die ordnende Macht jenes höheren Princips doch einzig und allein in einer gewissen Folge, also nach Zeitgesetzen, werde darstellen und deutlich machen lassen. So entstand uns die ganz einfach zu verstehende Frage, wie nun wirklich die Wissenschaft eröfnen? welche Frage unsre letzte Untersuchung über die Methode veranlaßte. Diese nun belehrte uns, daß der Geist die Regel nicht schon vorfinden könne, daß sie vielmehr, damit sie eine geistige Bedeutung habe, überall frei aus dem Denken selbst hervorgehen müsse. Wie erscheint uns, in diesem Bewußtseyn, nun die Bemühung um einen sogenannten obersten oder ersten Grundsatz?

Ein solcher Satz müßte, um das zu seyn, wofür er sich ausgäbe, jenes höhere unzeitliche Princip aussprechen. Wie aber dieses, da er als ein Satz, so weit uns dessen Natur bekannt ist, ja wohl eine Mehrheit von Worten und Vorstellungen enthalten würde? So wäre in ihm wohl ein Untergang von der einen Vorstellung zu der andern, also eine Zeitbewegung und ein Gegensatz, wie er ja dann

überhaupt, als ganzer Satz, mitten in der Zeit erschiene, wie alle geringeren Sätze. Er leistete das also nicht, was er sollte, und widerspräche sich wohl gar selbst, indem er, der als ein erster oder höchster auftreten wollte, selbst wieder einer Ableitung bedürfte oder sie doch zuließe. Auch bliebe bei jedem solchen Satze, wie sehr er uns auch Anfangs etwa zusagen möchte, wegen der oben nachgewiesenen Unendlichkeit der Wissenschaft noch immer die Besorgniß übrig, ob er seine Kraft und sein Recht, der höchste zu seyn, auch überall und in jedem Punkte der wissenschaftlichen Entwickelung behaupten werde? — Je reiflicher wir überhaupt über das Wesen der Erkenntniß werden nachgedacht haben, um so mehr werden wir die Wahrheit des bekannten Ausspruchs bestätigt finden, daß sich der Geist in keinen Buchstaben hinein bannen, noch aus ihm, blos als solchem, sich wieder heraus beschwören lasse. Denn obgleich der Gedanke wohl ewig des Wortes bedarf, um sich selbst zu verstehen, so verklärt er doch auch selbst wieder diese seine Hülle, und feiert in diesem Wechsel seine unendliche Befreiung.

Wenn nun, wie wir es nach allem Vorgehenden wohl nicht anders denken können, der Urgrund des Wissens der Geist selbst nur ist, so ist auch jede zeitliche und wirkliche Erkenntniß, wie verworren sie auch zuerst erscheinen möge, nur aus einem sol-

chen freien Ursprung zu begreifen, zu welchem sie auch überall und in jedem Zeitmoment zurückkehrt, um in seinem ursprünglichen Lichte sich zu verklären. Die deutliche und vollendete Erkenntniß Seiner Selbst als dieses Urgrundes wird aber, eben weil sie in der Zeit nun selbst erst hervorbricht, dem Geiste erst ganz zuletzt wirklich, und überhaupt also nur als eine ewige Annäherung vorgestellt werden können. Denken wir uns nämlich einen höchsten Geist, als den Urquell alles Seyns und aller Erkenntniß, so ist er für uns dieser Urquell doch nur dadurch, daß wir ihn als einen solchen denken, und deutlich und vollständig erkennen. Eine solche Erkenntniß aber liegt uns in unendlicher Ferne. Somit ist die Wissenschaft, wie sie in der Zeit hervortritt, überall auch nur als eine solche Annäherung oder Rückkehr — welche Bilder beide dieselbe unbildliche Wahrheit aussprechen — endlicher oder individueller Gedanken zu einem ursprünglichen oder schöpferischen vorstellbar. Der Zeit-Anfänge wird es, wie man sieht, unendlich viele geben müssen. Ein zeitlicher Ur-Gedanke aber würde ein Widerspruch seyn.

In diesem Bewußtseyn nun die unendliche Sphäre der Außenwelt, oder die nicht engere des Gedankens, ins Auge fassend, werden wir uns wie im Mittelpunkte dieser (äußeren oder inneren) Sphäre finden, und welchen Punkt der umgebenden Oberfläche wir auch zuerst erblicken mögen, wir wissen, daß er die Betrachtung zu allen andern fortleiten müsse, wie er selbst nur durch diese andern bestimmt ist, und so zwar, daß die Bestimmung des Verhältnisses aller unter einander nur im ordnenden Anfang des anschauenden Geistes selbst zu suchen ist.

Wenn nun, nach dieser Erinnerung, der Wissenschaft zwar die Freiheit zusteht, die Untersuchung hie oder dort, wie etwa die Veranlassung äußerer Gegenstände, oder die Zufälligkeit eines Gesprächs, den Gedanken eben bestimmt hätte, anzuknüpfen, und sich von dem Einzelnen und Zufälligen zum Allgemeinen und Ewigen zu erheben, so dürfte es doch im Ganzen am zweckmäßigsten erscheinen, die Darstellung der Wissenschaft mit einer umfassenderen, und als solchen den verschiedensten individuellen Anregungen und Bedürfnissen zugleich entsprechenden Lehre zu eröfnen.

Von diesem Gesichtspunkt ausgehend, werden wir in diesem ersten Theile des Ganzen das Erkenntnißvermögen in seinen verschiedenen, in der Zeit sich entwickelnden, Momenten zu analysiren

oder uns zu verdeutlichen bemüht seyn, um durch ein solches allgemeines und concentrirtes Bild des Seyenden, wie es in der Betrachtung der Erkenntniß selbst dem Geiste hervorgerufen wird, die bestimmtere und ausführlichere Natur-Betrachtung, als eine nun freiere und bewußtere, vorzubereiten und zu begründen.

Die einzelnen Momente dieser Entwickelung aber werden folgende seyn. Zuerst nämlich wird uns der äußere, zeitliche, jedoch als solcher zugleich immer sich erneuernde, Anfang aller Erkenntniß oder das sinnliche Moment derselben bemerklich werden. Dieses wird uns in der Erinnerung und Einbildungskraft die höhere oder psychische Form annehmen, und die sinnliche Erkenntniß mittelst der Sprache sich nun zu einem Eigenthume des Geistes gesteigert finden. Somit wird uns die Einsicht in das Wesen der höheren oder der sogenannten Verstandes-Erkenntniß eröfnet seyn, in welcher wir die zuerst zerstreuten Bilder und Vorstellungen sich werden ordnen, weiter gestalten und einigen sehen. Endlich und zuletzt werden wir uns durch das Mittel eines besonnenen Zweifelns zu den höchsten Fragen nach dem Unbedingten und Ewigen in der bewegten Sphäre des zeitlichen Erkennens erheben, und in der Vernunft die höchste Richterinn, so wie in ihrem Ausspruch eine von Geist zu Geist fortgehende ewige Offenbahrung,

anerkennen. So wird uns in dem unmittelbar erkannten Seyn, oder in der Natur, die sichre Wissenschaft unsers Geistes für die ganze Unendlichkeit ihrer Entwickelung in einem nun erhöhten Bewußtseyn angeknüpft seyn.

Erstes Hauptstück.

Von dem sinnlichen oder zeitlich ersten Moment der Erkenntniß.

I.

Das Dunkel der Empfindung.

Aus einer dunkeln Traum- und Schlummer-Welt sehen wir das klagende und wie unwillig zürnende Leben erwachen, welches, wie es sinnlich und sichtbar in den Kreis der Erscheinungen eintritt, von uns, die wir sinnend die Erscheinung deuten möchten, als das unsrige und als ein ewiger Geist begrüßt wird. So erwachten auch wir, die nun wachen und denkenden Geister, wie durch ein unerforschliches Wunder zum Leben, und später zum Bewußtseyn — eines freien und unendlichen Selbst — welches, wie wir uns seltsam und räthselhaft ausdrücken, zuerst noch nicht war. — Allen, so weit

die Kunde der Zeiten reicht, blieb jener Anfang des Bewußtseyns das gleiche dunkle Geheimniß, und nur die äußere Verknüpfung des einzelnen Lebens ist es, die erkannt und unterschieden wird. Wir blicken zurück in das wundervolle Zauberland der ersten Kindheit, und finden uns selbst dort zwar wieder, aber nur als schon daseyend, wirkend, spielend mit den vertrauten Gestalten der unendlichen Gegenwart, über die wir erst später und immer tiefer erstaunen und forschen lernten.

Der zeitliche Anfang des Lebens und des aus ihm sich erhebenden Bewußtseyns also ein dunkler, unbewußter und nothwendiger. Als ein solcher also ist er ein Leiden, ein äußeres Bestimmtseyn, welches der Geist, bevor er für Sich Selbst noch da ist, dennoch in der Tiefe seines Wesens finden muß. Das Kind empfindet das in ihm fortwirkende Leben der Eltern, als ein ihm selbst noch unvollkommenes und doch wirkliches, als ein werdendes also und unendlich abhängiges, einem schwachen Lichtfunken vergleichbar, den der geringste Lufthauch zu tödten vermag. Sein ganzes Wesen ist nur noch dieses Erwachen eines individuellen Brennpunkts der Unendlichkeit, der Schmerz dieses Kampfes eines noch zweifelhaften Daseyns mit der unbegränzten Macht des Alls. In diesem ersten, und, wie wir im Verfolg unsrer Betrachtungen sehen werden, in einem gewissen Sinne ewig zu nennenden Ver-

hältniß des Leidens, und der Einzelnheit und der Absonderung vom All des geistigen Lebens, offenbahrt sich uns auch unmittelbar der Grund des Triebes endlicher Wesen, und die Möglichkeit desjenigen Widerspruchs, der auf einer höheren Stufe Schuld oder Sünde wird, und dessen Wirklichkeit, von der Vereinzelung der Wesen abhangend, auch mit der Aufhebung dieser Vereinzelung ewig verschwinden muß.

Jenes Dunkel aber des Leidens ist uns, wenn wir auf die Worte unsrer Beschreibung merken, als das Leiden eines Wesens ausgesprochen, in welchem wir es als eine Bestimmung denken. Wir sagen von dem Kinde, dessen Klagelaut die Welt begrüßt, es lebe und empfinde. Wir denken also das dämmernde Lebensgefühl als das seine, als ruhend im eignen Mittelpunkt. So sprechen wir zuerst die Erscheinung aus. So wird es späterhin selbst sie aussprechen.

Also nicht blos ein Leiden ist, sondern dieses Leiden wird von einem Wesen sich angeeignet, oder, wie man sagt, empfunden. Dieses Wesen muß also Mehr seyn, als ein nur Leidendes. Es muß leiden wenigstens können, also im Leiden bestehen, und auf das Leiden durch sein Daseyn und Bestehen zurückwirken. Diese nothwendig zu denkende Rückwirkung oder Thätigkeit erscheint uns auch äußerlich unmittelbar in dem sich bewegenden Ver-

langen, worin wir also nun das Gegentheil unsrer ersten Wahrnehmung sehen. Das leidende Wesen wirkt und strebt aus innrer sichrer Kraft dem Leiden schon entgegen, und vernichtet jene erste Bestimmung Seiner Selbst auch wieder, welche dennoch unaufhaltsam wiederkehrt, um eben so wieder aufs neue aufgehoben zu werden. Und — was wohl zu beachten ist — diese beiden Momente sind in der Erscheinung innigst verbunden, und nirgends so getrennt, wie unsre Darstellung sie eben hat unterscheiden müssen. Das Leiden geht unmittelbar in Verlangen, und dieses in thätige Bewegung über, und die Thätigkeit sinkt eben so unmittelbar (nach nothwendigen, wenn gleich verborgenen Gesetzen) zu einem neuen Bestimmtwerden oder Leiden hinab. Das Leiden ist also überall Mehr als nur Leiden, so wie die Thätigkeit nur in unendlicher Annäherung als reine That gedacht werden kann. Das Wort Empfindung drückt daher zugleich das durch eine vorausgesetzte äußre Ursache gewirkte Leiden, oder Bestimmt-Seyn, und zugleich die innere Beziehung oder Handlung aus. Denn nur in einem Thätigen, oder für sich seyenden Wesen ist überhaupt die Empfindung denkbar, daher man sie auch der sogenannt todten Natur als solcher abspricht, wobei die Gültigkeit dieses Ausdrucks hier vorerst unentschieden bleiben kann.

Durch eine früher wirkende Ursache ist

demnach das Wesen des Menschen, wenn gleich selbst ein thätiges, dennoch für seine ganze Zukunft bestimmt, und dieses Bestimmtseyn durch eine dem Anscheine nach fremde und äußere Macht ist der schlechthin allgemeine dunkle Anfang einer jeden individuellen Erkenntniß. Aber nicht blos jenes erste Lebensgefühl ist eine solche unzerstörbare Bestimmung unsers Wesens, sondern diese erneuert sich in jedem Augenblick auf irgend eine Weise. Im ganzen Fortgang unsers Lebens quillt die unmittelbare Empfindung der einströmenden Unendlichkeit der Welt neu bewegt in unserm Geiste auf, als geheimnißvolle Verjüngung auch unsers höhern Erkennens. Daher auch die geistige Kraft und Vortrefflichkeit überall nur aus einer tiefen Empfindung hervorgeht, und ein Mensch ohne Gefühl (des geistigen Lebens und Empfindens außer ihm) uns ein Unmensch erscheint. Denn das, was wir empfinden, ist — um einen Blick in höhere und ferne Gebiete der Erkenntniß zu wagen — nur das Geisterleben selbst, dessen gemeinsame und vermittelnde Sphäre die Natur ist. — Wir empfinden also immer und ohne Unterbrechung und nothwendig, und kein Bewußtseyn läßt sich anders aussprechen. Wenn wir es auch versuchen möchten, die Empfindung rein in uns zu tilgen, in irgend einem kleinsten Zeitmoment nur zu handeln, oder ursprünglich zu denken, und so als reines Selbst uns zu be-

haupten, so ist dieses doch selbst nur — ein ferner Gedanke. — Was also reine Geister im Gegensatz gegen endliche oder empfindende seyn mögen, darüber können wir, die endlichen, wohl kein Urtheil haben! — Dennoch sollen wir die Empfindung selbst freilich denken. — Der Gedanke denkt die Empfindung, diese empfindet den Gedanken. — Beide dürften also wohl in ihrer Wurzel nahe verwandt seyn, und die Empfindung selbst etwa nur der dämmernde Gedanke? So wären die Geister, welche noch empfinden, wohl jene höheren selbst — in ihrem Erwachen? — Oft wohl bemerken wir die Fortdauer der Empfindung nicht, wenn ein höherer Einklang der Weltkräfte in unserm Wesen uns den augenblicklichen Genuß eines ungetrübten Seyns gewährt. Aber eine geringe Aufmerksamkeit und ein kurzer Zeitverlauf werden hinreichen, uns zu belehren, daß wir jenem Andern oder Aeußern, der Natur, als der ewigen Quelle der Empfindungen, wie mit unauflöslichen Banden verknüpft sind. So sehen wir die höchste geistige Entzückung nach wenigen Augenblicken dem vorherrschenden bestimmten Körpergefühle weichen. Das unerbittliche Gesetz eines ewigen Wechsels Seiner Selbst ist, so weit unsre Blicke reichen, über das geistige Wesen ausgesprochen, und wir bemerken es deutlich, wie im Strome unsers innern Lebens nach gemeßner Zeit eine immer andre und

neue Bewegung eintritt, und zwar dieses ganz unabhängig von unserm Denken und Wollen. Diese haben wohl auf den Wechsel Einfluß. Aber daß die Empfindung überhaupt wechsle, und daß nicht blos Eine Empfindung sey, sondern immer eine Fülle von unbestimmbar vielen, die sich in der kürzesten Zeit folgen und verdrängen oder vereinigen, dieses liegt in der (gewirkten) Empfindung selbst. Keine bleibt als diese einzelne und bestimmte ewig. Denn sie ist selbst der Wechsel einer andern, und wie sie aus dieser entstanden ist, geht sie auch nach sichern Gesetzen in irgend eine dritte über. — Und auch in einer und derselben Empfindung, inwieferne wir sie als eine bestimmte, und eine bestimmte Zeit dauernde, unterscheiden, ist eine gewisse innere Bewegung und Erzitterung nicht zu verkennen, was man z. B. bei einem heftigen Körper-Schmerz wahrnehmen kann, dessen Stärke immer periodisch ab- und wieder zunimmt.

Also der Art sowohl als dem Grade nach wechselt die Empfindung, und ihr Wesen, inwieferne es ein fremdartiges ist, scheint eben in dieser Vielheit und Unruhe des Daseyns zu bestehen. So erscheint uns die Allheit der möglichen Empfindungen als eine verworrene Fülle, als ein Chaos, worin der Geist sich zuerst wie verloren hat. Denn er ist nun selbst dieser ewige Wechsel geworden, und es würde zu keiner Erkenntniß oder Bestimmung der Empfindungen

kommen können, wenn der unendlichen Macht des Aeußern nicht eine gleich unendliche oder noch überwiegende des Innern gegenüber stände. Daher denn in der Erscheinung auch die Erkenntniß dem Uebermaaß der Empfindung nur zu oft unterliegen muß, und ein solcher Ueberfluß dem Denken eben so nachtheilig ist, als der Mangel an Empfindung das Wissen todt und kraftlos hält. In der Erkenntniß soll die Seele sich eben frei und zugleich tief bewegt finden, und sie irrt, so bald sie der Neigung Einfluß auf ihr Denken einräumt. — Die Erkenntniß also, könnte man sagen, will, daß die Empfindung aufhöre, oder, weil dieses unmöglich, sich in ihr mäßige und beruhige, und eben in dieser ordnenden und mäßigenden Kraft mögen wir schon hier das Wesen der Erkenntniß, wie weit auch noch die bloße Empfindung von ihr abstehe, vorahndend wahrnehmen. Aber schon in der Empfindung selbst lößt sich, nur noch unvollkommener, der Widerspruch, der in ihrem Wesen zu liegen scheint. Denn in ihrer innern Beziehung oder als Handlung und Aneignung in der Seele gedacht ist sie selbst nun, wie die Erkenntniß, einfach und unwandelbar, und diese innere Selbsterhaltung, das freithätige Leiden des ewig wiederkehrenden Wechsels, ist so die zeitlose That des Geistes, durch welche er als dieser und als Er Selbst aus dem dunkeln Chaos der Weltkräfte emporblickt, das

tiefe Wunder der Persönlichkeit, deren bestimmterer Anfang im Bewußtseyn in der Folge wird nachgewiesen werden. Hier sollte die Ursprünglichkeit und Unzerstörbarkeit des Geistes selbst im tiefsten Dunkel der überwiegenden Empfindung bemerklich gemacht werden, ohne welche überall der Wechsel selbst nicht denkbar wäre. — So aber finden wir uns im bewegtesten Umschwung des Lebens stets als Dieselben, und nennen die reichen Erfahrungen nun alle die unsern. — Und wie, wenn das Wesen, welches Selbst ist, jenes Andere, welches wir das Empfundene nennen, auch nur geschöpft hätte aus der eignen Tiefe? — So möchten wir den Wechsel ruhig anschaun, und nicht mehr fürchten dürfen, in einem nur feindlichen und unbekannten Wirbel unterzugehen.

Also: die Empfindung als angeeignet der Seele ist einfach und unwandelbar, oder, wenn sie zuerst auch anders erscheinen möchte, sie strebt doch ewig es zu werden. Der Wechsel also kann nur in Demjenigen gegründet seyn, welches verschieden ist von dem Sich Selbst Gleichen, dem Gegenstande (in seiner Allgemeinheit gedacht) oder der Natur.

Betrachten wir nun das rege Spiel der Empfindungen in dieser ihrer bestimmten Beziehung (zur Außenwelt), so bemerken wir auch deutlich, daß sie eben wechseln, weil und wie die äußere und wir-

kende Ursache derselben wechselt, und diese, die Natur, erscheint uns auch wirklich in jedem Punkte als ein Mannigfaltiges und ewig Wechselndes. Zu der Natur im weitesten Sinne des Worts gehört aber auch unser eigenes Körperwesen, als welches wir von Uns Selbst, dem einfachen Geiste, noch unterscheiden. Denn der organisirte Körper ist selbst eine Welt, oder ein mannigfaltig verschlungenes Ganzes von einzelnen sogenannten Lebensfunctionen, welche gegenseitig auf einander einwirken, und zwar, wie jede Naturkraft, periodisch oder auf veränderliche Weise. Jede solche Wechselwirkung aber wird (auf eine uns hier noch unbegreifliche Weise) von der Seele empfunden. Diese also, die (empfindende) Vermittlerinn zwischen der Mannigfaltigkeit der Außenwelt und der reinen Einfachheit des Geistes, wird auch dann noch bewegt bleiben müssen, wenn auch — wiewohl diese Voraussetzung strenge genommen selbst unmöglich ist — keine Außendinge eine Veränderung bewirken möchten. Denn sie empfindet wenigstens immer ihren Körper. Dieser aber ist ein System von bewegten und sich bewegenden Kräften. — Ueberhaupt ist so mancher Wechsel der Empfindung uns darinn vorerst noch so räthselhaft, weil wir die mancherlei verborgen zusammenwirkenden Ursachen derselben theils überhaupt nicht vollständig genug kennen, theils nicht immer genau beachten. Von dem Fortwirken der Vorstel-

lungen, als der Haupt-Quelle der höheren Empfindungen wird in der Folge noch die Rede seyn, wenn wir die (hier zuerst nur als allgemeine und dunkle Regung der Seele betrachtete) Empfindung in ihrer geistigeren Kraft als inneren Sinn wieder aufnehmen.

Die Empfindung in Beziehung auf ihre äußere Ursache, oder als durch diese gewirkt vorgestellt, heißt Eindruck, welches Bild zugleich das bestimmte Leiden der Seele, und auch ihr selbstständiges Zurückwirken, ihren gleichsam elastischen Widerstand, andeutet, daher man eben Eindruck nicht Abdruck sagt. Der Eindruck wird, indem er die Seele berührt, Empfindung, und zwar dieses unmittelbar, nur daß, weil die Seele selbst unter der Form der Vielheit erscheint, derselbe Eindruck nicht auch überall dieselbe Empfindung hervorbringt. Sonst ist Eindruck und Empfindung die Eine Beziehung, nur von zwei Seiten betrachtet, und so durch die Benennungen unterschieden. Die Welt wirkt, sagen wir, eine Empfindung in uns, und sie wird von uns (oder in unsrer Seele) empfunden. Weder eine Welt vermögen wir zu denken, die nicht empfunden würde, noch eine Seele oder einen Geist, der nicht eine Welt in sich fände. Wenn wir also von Eindrücken reden, als von gewirkten von außen, so ist sorgfältig darauf zu achten, daß diese Aeußerlichkeit der Ursache vorerst

nur in unserm Gedanken sey und in unsrer noch ungedeuteten Rede. Die so und nicht anders bestimmte Empfindung — dieses und nicht mehr ist die reine Thatsache. Die Annahme aber einer vom Geiste gleichsam unabhängigen Welt könnte vielleicht auf einer Täuschung beruhen, deren Grund denn nachzuweisen wäre. — Wir wollen durch wiederholte Bemerkungen dieser Art nur gegen die — nur zu natürliche — Voreiligkeit des Gedankenfluges warnen.

Jener Täuschung zu Folge, als seyen Aeußeres und Inneres durchaus verschiedene Bestimmungen, hat man die Empfindungen in geistige und körperliche eintheilen wollen. In Wahrheit aber sind alle Empfindungen dieses beides zugleich, geistig oder psychisch, inwieferne nur eine Seele überhaupt empfinden kann — denn kein Körper als solcher hat noch je empfunden — äußerlich oder körperlich (im weitesten Sinne des Worts), inwieferne ein Anderes oder eine Natur seyn muß, welche empfunden wird. Und eben aus diesem ursprünglichen Gegensatz wird das Daseyn eines (organisirten) Körpers der Seele begreiflich, als des erscheinenden Vereinigungspunktes des höheren geistigen Princips und seiner Welt oder Sphäre. Demnach kann es in Einer Hinsicht keine rein geistige — Empfindung — geben, so wie in der andern alle unsre Empfindungen in das

Reich des Geistigen zu erheben sind. Denn in dieser Klarheit soll das zuerst wie in einem Widerstreit befangene Körperwesen des Menschen sich läutern und untergehen, und sein ganzes Wesen Seele werden, was es in Wahrheit auch allein nur ist. — Bei der gewöhnlichen Entgegensetzung, nach welcher man die körperlichen Empfindungen als die niederen und unwürdigeren zu betrachten pflegt, denkt man daher auch nur an ihr zufälliges oder, wenn auf Freiheit bezogen, selbst verschuldetes Mißverhältniß. Denn an sich ist jede Empfindung gut, weil sie nothwendig ist. Nur in der individuellen, mit sich selbst noch streitenden Seele erscheint die einzelne getrübt, und wohl gar unnatürlich. Daher der sittliche Mensch eine höhere, in sich selbst einstimmige Natur in sich hervorruft, die auch nur von der gleich edeln und freien Seele kann mitempfunden und verstanden werden. Die weitere Darstellung dieses — höchsten — Verhältnisses der Empfindungen bleibt übrigens der Lehre von der Freiheit und dem höchsten Gesetze der Geisterwelt aufbehalten.

Die hergebrachte Eintheilung der Empfindungen in angenehme und unangenehme, wozu man auch wohl noch sogenannte gemischte hinzufügt, fehlt darin, daß sie den steten und ewigen Uebergang außer Acht läßt, welches Moment aber in der Empfindung wesentlich ist. Denn die Freude,

als das ungetrübte Leben der Seele, kann überall nur aus dem früher seyenden Schmerz hervorgehn, welches Verhältniß hier übrigens noch nicht in seiner tieferen Nothwendigkeit kann eingesehen werden. Daß es aber so sey, ist aller endlichen Wesen Erfahrung. — Die mehreren Empfindungen sind ja auch nirgends in der Zeit scharf von einander gesondert, und es ist vielmehr in jedem Bewußtseyn, muß man sagen, nur Eine Empfindung, die nur in sich selbst bewegt ist, und (aus dem ewig verschwindenden Schmerz oder Widerspruch) endlich als reine Freiheit hervorgeht. Demnach kann wohl der Schmerz auch nur als vergehend eine Bedeutung haben. — Aber auch hierüber ist nur aus dem Gesichtspunkte des Gesetzes eine vollständige und beruhigende Ueberzeugung möglich, weil sich die bloße Empfindung und der noch zweifelnde Verstand gegen jene höhere und göttliche Nothwendigkeit — auflehnen, welche nur der mit sich einige und freiere Geist in dem Abgrund der Schmerzen zu begreifen und zu verehren weiß.

So erkennen wir in der allgemeinen und ersten Regung der Seele die gemeinschaftliche Zeit-Wurzel alles Wissens und alles Handelns, welcher Gegensatz hier übrigens noch nicht deutlich gemacht werden kann, da wir vorerst nur die Phänomene der Erkenntniß in ihrer reinen Nothwendigkeit zu beschreiben haben. In dieser Beziehung aber ist die

Empfindung nun wesentlich als anfangende (nur noch unendlich dunkle) Erkenntniß des Gegenständlichen zu fassen. Denn als Rückwirkung der Seele oder als Thätigkeit gedacht kann sie nicht blos neben oder mit der übrigen Thätigkeit der Seele, dem sinnlichen Anschauen, dem Denken u. s. w. im Bewußtseyn vorkommen, sondern sie ist selbst schon jene freiere That, oder diese geht unmittelbar aus ihr hervor. — Daß aber die Empfindung auch wirklich eine anfangende Bestimmung oder Unterscheidung des Gegenständlichen sey, zeigt sich z. B. durch den bestimmten Ausdruck, mit welchem man auch die dunkelsten Körpergefühle zu bezeichnen, und so zu unterscheiden weiß. So beschreibt man den Schmerz als auf verschiedene mechanische Weise wirksam. So malt man die höheren Empfindungen als belebend oder niederschlagend, beruhigend oder empörend u. s. w., welche Bilder alle ein gegenständliches Verhältniß ausdrücken, welches von der Seele gleichsam unmittelbar aufgefaßt und erkannt wird. So sind auch die Empfindungen der sichtbaren Schönheit der Gestalten, der hörbaren Harmonie der Bewegungen wohl in Wahrheit Erkenntniß zu nennen, wenn gleich diese Empfindungen selbst nur durch höhere Geistesbildung ihre ganze Kraft und Klarheit erlangen. — Der gewöhnlich angenommene Unterschied zwischen der Empfindung, als einer blos subjectiven, und der

Anschauung, als einer objectiven oder erkennenden Thätigkeit, ist daher auch nur relativ oder graduell zu nehmen, wie eben die nächstfolgende Betrachtung weiter entwickeln wird. — Für die Möglichkeit einer Steigerung der (vorerst dunkeln) Empfindung des eignen Körpers zu bestimmter Anschauung desselben sprechen auch viele merkwürdige Erfahrungen, die man doch nicht unbedingt wird abläugnen können. Das Erstaunen aber über sie muß durch die einfache Bemerkung, daß auch die alltäglichsten Erscheinungen zum Theil ganz unerklärt wiederkehren, gar sehr gemäßigt werden. Auch könnte man sich mit Recht umgekehrt darüber wundern, daß jene Erscheinungen, wie z. B. die des sogenannten Hellsehens, so selten sind, da es wenigstens natürlich genug ist zu denken, daß die Seele auch von ihren sogenannten innern Organen, den Nerven u. s. w. wohl auch unmittelbar wissen, oder sie sehen könne. — So darf man auch nicht vergessen, daß der Mensch ein Wesen sey, dessen Geschichte noch nicht vollendet ist. — Die Seelen mögen wohl einer höheren Kraft und Klarheit der Empfindung einmal fähig werden, als die wir eben jetzt noch wahrnehmen, und wenn man es ohne Staunen ansieht, wie z. B. die unscheinbare und starre Nadel nun, von dem magnetischen Strome ergriffen, plötzlich die ewige und sichre Richtung findet, so ließe es sich von

der tieflebendigen Seele des Menschen wohl auch denken, daß ihrem Blick die Fernen des Raumes und der Zeit einst möchten zugänglich seyn, nur freilich nach andern und höheren Gesetzen. Denn weil der Geist eben nur durch sich selbst Alles werden soll, was er überhaupt werden kann, so verschmäht er auch billig das blinde Glück der niederen und unbewußten Wahrsagung. —

In ihrer unmittelbaren äußeren oder substantiellen Verknüpfung war uns — um den Faden unsrer Betrachtung an das Folgende anzuknüpfen — die Empfindung (oder dieser aus der Tiefe des Seyns emporgehobene geistige Anfang) als ein unaufhaltsamer (doch nicht gesetzloser) Wechsel anschaulich. Dem Wesen nun, welches diesen Wechsel, selbst Eins und unwandelbar, in sich aufnehmen oder finden, und als einen solchen, oder überhaupt als eine Vielheit, erkennen soll, muß eine ihm eigene (und insofern einfache) erkennende Macht oder Thätigkeit zukommen, welche zugleich der ganzen Vielheit und Unruhe des Aeußern offen und zugänglich sey.

Diese Form oder dieses Vermögen des Sich Selbst äußerlich erscheinenden Geistes, das Wechselnde bestimmend zu unterscheiden, ist die äußere Sinnlichkeit oder der Sinn.

II.

Die bestimmte Sinnes-Anschauung.

Nach der so eben nachgewiesenen Ableitung haben wir uns die Sinnlichkeit als eine sich entfaltende und nach Außen wendende, somit selbst äußerlich oder vielfach werdende, Einheit zu denken. Und so stellt sich diese Form auch der Beobachtung wirklich dar, wie wir nun weiter zu entwickeln haben.

Der belebte oder beseelte Körper nämlich war uns der unmittelbare Vereinigungspunkt der empfindenden und, wie sie jetzt sich uns darstellen wird, anschauenden — Seele, und der wirkenden unendlichen — Welt. Der aufwärts gerichtete Blick des Menschen berührt und ergreift — zeitlos und unmittelbar — eine unendliche Ferne, und in der Ruhe dieses Blicks kreisen und bewegen sich seines Himmels ungezählte Sphären. Dies wunder-

volle Wesen nun, in dessen Auge das Weltall aufgeht und wandelt, erscheint uns als ein in sich selbst Verschiedenes und Sich äußerlich Gewordenes, zugleich aber als Eines und in dem verschlungenen Gewebe seiner Kräfte innigst Verbundenes — die sich selbst sichtbar gewordene Seele, ihre Wirklichkeit und unmittelbare Gegenwart in dem Kreise der Natur. Und zwar so ganz Einer und einfach ist dieser Körper der Seele, daß sich diese nur in der ursprünglichen Einheit und Harmonie seiner wesentlichen Organe oder wirksamen Theile anzuschauen vermag, so daß keines derselben ohne den Untergang auch der erscheinenden Seele fehlen kann, und nur die äußersten Verzweigungen, als in welchen die Seele sich gleichsam verliert, in der Erscheinung sich von ihm ablösen mögen, ohne daß dennoch die Empfindung derselben der Seele gänzlich verschwinde, daher man auch tiefsinnig behauptet hat, daß die Seele sich selbst ihren Körper erschaffe und baue. — Aber überall hat der Körper als solcher kein eignes Daseyn. Denn er ist nur die erscheinende oder sichtbar gewordene Seele selbst.

An diesem, so in sich verbundenen oder organisirten — die Außenwelt in jedem Punkte fühlenden — Körperwesen blühet nun in dem herrschenden Haupt (in dessen organischen und gleichsam allgegenwärtigen Mittelpunkt man daher auch

der Seele ihren Sitz figürlich anwies) der strenge sondernde und erkennende — bestimmtere Sinn hervor, der Vorbote und Verkündiger des verborgenen und selbst unsichtbaren Gedankens. — In dieser höheren Entfaltung wird das dunkle Empfinden des ganzen Körpers oder das sogenannte Gemeingefühl (welches doch auch selbst in sich verschieden ist) ein bestimmtes und so, nach erwachtem Bewußtseyn, ein bestimmendes oder unterscheidendes Empfinden, wodurch nun auch die wirkende Ursache, oder das unendliche Object, in jedem Punkte bestimmt wird. So geht die dunkle Empfindung in die sinnliche und lichte Anschauung über, welcher Ausdruck, von dem Gesichtssinn entlehnt, zugleich auf alle sinnliche Erkenntnisse übertragen wird. Die Anschauung ist, kann man sagen, eine nun schon freiere Repulsion des Eindrucks, oder die sich aus ihrem ersten Dunkel zur bestimmten Gestaltung oder Erkenntniß emporhebende Empfindung, wie wir auch schon früher bemerkten, daß sich die Empfindung selbst nur als ein unendlich dunkles Erkennen begreifen lasse. Und zwar geht die Empfindung (der gesunden Seele) unmittelbar und nothwendig in lichte Anschauung über, so wie es überhaupt nicht in unsrer Willkühr steht, zu erkennen oder nicht zu erkennen, wenn man nicht etwa annehmen will, daß die Entwickelung der Erkenntniß unter allen die allein zufällige oder gesetzlose sey.

Der Zustand des bloßen Empfindens kann daher auch nirgends von Dauer seyn. Die Unterscheidung oder Anschauung der Dinge hat begonnen, noch ehe wir von dieser Unterscheidung wissen, und mit dem organischen Körper wächst und entwickelt sich auch die Seele, als wovon jener selbst ja nur die geheimnißvolle Erscheinung ist.

Nachdem uns auf diese Weise das Verhältniß der sinnlichen Anschauung zur Empfindung festgesetzt ist, können wir das Wesen der äußern Sinnlichkeit in ihren einzelnen Momenten genauer in Erwägung ziehen.

Das Sinnen oder sinnliche Erkennen nämlich muß selbst unter der Form der Vielheit erscheinen, weil es dem Wechselnden zugewandt ist, und also dessen Natur, ein Anderes oder Verschiedenes zu seyn, noch an sich tragen muß. — Warum aber, kann man fragen, muß überhaupt ein Wechselndes seyn? Diese Frage ist allerdings vernünftig, und wird auch (nur als eine höhere auch erst späterhin) ihre Erörterung und Beantwortung finden. Wir sind hier von dem beobachteten Phänomen des ewigen Wechsels der Empfindung ausgegangen, und müssen daher der Sinnlichkeit, als der unmittelbaren Wahrnehmerinn dieses Wechsels allerdings nun selbst eine Vielheit und Veränderlichkeit beilegen, wie denn auch die Sinnorgane selbst-Dinge im Raum und in der Zeit sind, wie

alles andre. — Also das Sinnen kann nicht blos Eines oder Einer Art nur seyn. Denn so wäre es kein bestimmtes mehr, es würde nicht mehr unterschieden. Wenn wir z. B. nur sähen, oder nur hörten, so wäre auch das Sehen kein Sehen, das Hören kein Hören mehr, und das Wechselnde oder der Wechsel wäre insofern verschwunden. Es muß also, wie man sich gewöhnlich ausdrückt, mehrere Sinne geben, welches jedoch nur so zu denken ist, daß diese mehreren, innigst unter sich verbunden, nur die entfaltete Wirklichkeit einer einfachen Kraft seyen. Wie verschiedenartig also auch die Wirksamkeit dieser mehreren Sinne äußerlich erscheinen möge, sie müssen in der innern Wurzel dieses ihres Wirkens (in der erkennenden Seele) dennoch Eins seyn, so daß der eine Sinn etwa als ein nothwendiger Gegensatz oder als eine Steigerung des andern zu betrachten seyn wird. So wird es sich in der ausgeführteren Naturwissenschaft auch nachweisen lassen, die denn zugleich zu untersuchen haben wird, warum eben diese Zahl der Sinne und keine andre obwalte, und ob überall eine andre denkbar sey, so daß etwa noch eine ganze Unendlichkeit des (sinnlich erkennbaren) Wesens der Dinge verborgen bliebe? — So viel läßt sich aber schon hier im Allgemeinen einsehen, daß die mehreren Sinne sich auf irgend eine Weise auf einander beziehen müssen, wie sie ja auch in der Organisation des Menschen im-

mer, der Anlage nach wenigstens, verbunden sind, und alle verbunden der Einen Seele ihre Anschauungen zuführen, ohne daß die Einheit dieser dadurch aufgehoben oder verwirrt würde. Auch ist es bekannt, daß der eine Sinn den andern gewissermaßen ersetzen und sich ihm annähern kann, so daß von dem zerstörten äußern Organ nicht auf die Vernichtung auch der innern Thätigkeit geschlossen werden darf, als welche vielmehr als im Innern (der Seele) wurzelnd, mithin als gleich unzerstörbar mit dieser, zu denken ist. So sehen wir auch wirklich den Gefühlssinn der Blinden sich zu einem (nur dunkleren) Sehen allmählig steigern, und Blindgebohrne z. B. die Geometrie erfinden. — So sind auch Taubstumme für die Schwingungen tönender Körper mittelst Berührung anders, als auf blos mechanische Weise, empfänglich. — Auch bemerken wir in der Thierwelt, als in einem äußern und gleichsam zerstreuten Abbilde der menschlichen Organisation, deutlich die Uebergänge der mehreren Sinne in einander, und ihre allmählige Ausbildung zu einer immer höheren Vollkommenheit.

Aber nicht blos ein Gegensatz der ganzen Sinnlichkeit in sich selbst, wodurch die mehreren verschiedenen Sinne entstehen, kündigt sich uns als nothwendig an. Auch jeder einzelne Sinn muß sich auf eine in sich selbst verschiedene Sphäre beziehen, wenn eine sinnliche Erkenntniß möglich

seyn soll, und in dieser Sphäre muß der Sinn alle Unterschiede, sowohl der Art als dem Grade nach, unterscheiden und bestimmen. Es muß ihm also eine gewisse Kraft und ein Umfang seiner Thätigkeit zukommen, über deren Gränze hinaus (wegen der Unendlichkeit der äußern Ursache) die Erkenntniß in der überwiegenden Empfindung untergeht, innerhalb welcher aber der Sinn Alles aufs bestimmteste unterscheiden muß. Denn wären die Unterschiede keine bestimmte, oder wären ihrer unendlich viele, so würde die Anschauung eine verschwimmende und ungewisse seyn, und es würde eigentlich Nichts angeschaut, nämlich nichts Bestimmtes. Auch sehen wir ja wirklich nur eine bestimmte Anzahl von reinen Farben, hören nur bestimmte Laute und Töne, riechen, schmecken und fühlen nur bestimmte Verhältnisse der sogenannten innern Eigenschaften und der äußern Struktur der Körper, und selbst da, wo die Uebergänge unmerklich zu werden scheinen, bleibt doch noch immer das Bedürfniß und die Möglichkeit vorhanden, den Grad oder die Art der Empfindung jedes einzelnen Punktes zu bestimmen. Der Sinn also, muß man sagen, mäßigt und ordnet — gleichsam eintheilend und zählend — die Mannigfaltigkeit und den Wechsel des Aeußern, und giebt ihm ein Gesetz, welches freilich als solches seinen tieferen Grund in derselben Einheit hat, aus welcher die Zahl der Sinne selbst zu begreifen

ist. Denn wenn man auch, nach der gewöhnlichen ungeprüften Vorstellungsweise, sagen wollte, nur in den Dingen lägen diese Unterschiede, so würde man doch eine ursprüngliche Uebereinstimmung zwischen jenen selbstständigen Eigenschaften und den sie auffassenden Sinnen denken müssen, welches dann eine doppelte ursprüngliche Bestimmtheit wäre, die sich aber dem tiefer eindringenden Gedanken nicht wird bewähren können.

Obgleich nun die ausführlichere Betrachtung der eigenthümlichen Wirkungsart der einzelnen Sinne der Naturwissenschaft, welche sie nun selbst zu Gegenständen der Erkenntniß macht, (Statt dessen sie hier nur im Allgemeinen als Quellen derselben betrachtet werden), vorbehalten bleiben muß, so wird es hier doch nöthig seyn, auf einen Hauptgegensatz aufmerksam zu machen, der für unsre folgenden Untersuchungen von Wichtigkeit ist. Es ist dies der bekannte aber in seiner Bedeutung tiefgreifende zwischen den höheren und niederen Sinnen, wovon jene die des Gesichts und des Gehörs, diese die des Geruchs, des Geschmacks und des bestimmteren Gefühls oder des Getastes unter sich befassen. Jene beiden ersten hat man auch wohl als den geistigen oder idealen, diese letzteren als den körperlichen oder realen Pol der Sinnlichkeit vorgestellt, welcher aus einer andern Sphäre entlehnter Ausdruck

zwar zur Erläuterung, nicht aber zur erschöpfenden Bestimmung, dieses Verhältnisses dienen kann.

Schon der ausgezeichnet kunstreiche Bau der Organe jener beiden höheren Sinne spricht ihre Würde und Bedeutung aus, durch welche wir sie als die vorzugsweise erkennenden, über das bloße Bedürfniß der Organisation hinaus strebenden, und die ewigen Formen, so wie das innere Leben der Natur auffassenden, beschreiben können. Daher sie auch im gesunden Zustand ihrer Organe gleichsam frei und indifferent erscheinen. Die niederen Sinne hingegen werden wir die vorzugsweise empfindenden und als solche dunkleren nennen müssen, weil sie nur der Bedürftigkeit des Einzelwesens dienen, und eben daher auch, als zur Erhaltung und Warnung der Organisation bestimmt, immer mehr oder weniger different, oder mit Lust und Unlust wirksam sind. Unter diesen zeichnet sich jedoch der Sinn des Gefühls, wie er in seiner höchsten Ausbildung in der kunstbegabten Hand als ein befreites und objectives, oder erkennendes Empfinden hervortritt, als bedeutend aus. Es ist nämlich die tiefe Verwandtschaft dieses Sinnes mit dem höheren des Gesichts schon oben bemerkt worden, und man hat ihn daher auch mit Recht als ein unendlichbeschränktes oder punktuelles Sehen, so wie das Sehen hinwiederum als die höchste Concentration oder Energie des Gefühls beschrieben,

durch welche es, gleichsam befreit, nun ein Gefühl der Unendlichkeit oder unendlichen Ferne selbst wird, und in der kürzesten Zeit die Gestalt erkennt, als die erscheinende Seele der Dinge. In Rücksicht des Gefühls kann hier noch bemerkt werden, wie es in der gegliederten und durch den vorschauenden Blick des Auges geleiteten Hand nun durch Freiheit unmittelbar wirkend und bildend werde, so wie die sonst nur dem Bedürfniß der Ernährung dienstbare Zunge in anderer Hinsicht, als thätiges Rede=Organ, auch eine höhere Bedeutung gewinnt. So sehen wir die zuerst als leidend erscheinende Sinnlichkeit unmittelbar in eine eben so wirklich erscheinende Thätigkeit übergehen, was sie ihrem innern Wesen nach auch überhaupt nur ist. Zur vollständigen Erkenntniß dieses ihres Wesens gehört daher nothwendig auch die Betrachtung des ganzen Verhältnisses des im Kreise der Natur wirkenden oder handelnden Menschen, und die letzten Aufschlüsse über das Wesen der Sinnlichkeit kann daher auch nur die höchste oder praktische Philosophie geben, welche den Menschen, als einen nun selbstbewußten Geist, über seine ewige Bestimmung zu belehren hat, — welches, um einen Blick in den Zusammenhang des Wissens auch von diesem Punkte aus zu eröfnen, hier bemerkt wird. Einen andern Beweis der unmittelbaren Beziehung der sinnlichen Erkenntniß auf die sinnliche Thä=

tigkeit giebt uns die Beobachtung der genauen Verbindung des Gehörsinns mit der freien Wirksamkeit der Redeorgane, und dieser mit jenem, welche Beobachtung lehrt, daß der Mensch, um auf geistige Weise zu hören, selbst eine Stimme haben, und, um diese auf eine menschliche Weise auszubilden, beseelte Töne vernehmen, oder hören müsse, daher eben die Taubgebohrnen auch stumm sind, und nur mit großer Mühe halbthierische Laute hervorbringen lernen, und überhaupt auf einer sehr niedrigen Stufe der geistigen Bildung stehen bleiben. Die Sprache nämlich, wie in der Folge ausführlicher wird gezeigt werden, ist es, welche den Menschen zu höherer Erkenntniß führt — und so ist es begreiflich, wie der Blindgebohrne, dem die Schönheit der Gestaltung verborgen bleibt, dennoch viel höher stehen müsse, als der Taube und Stumme, der zwar die Naturgestalten sieht, nicht aber ihre Seele in ihrer lebendigen Bewegung in sich aufnehmen, noch die eigene Seele erwiedernd kann ertönen lassen. — Die höheren Sinne also (in Verbindung mit der freithätig wirksamen Hand) sind es, welche den Menschen zugleich zur höheren und geistigeren That auffordern, und durch deren Hülfe er die innere Welt des eigenen Gedankens darstellen kann, während die niederen keine eigentliche Thätigkeit nach Außen begründen. Sie wurzeln vielmehr selbst ganz nur im körperlichen

Seyn, und erkennen nur die Veränderungen, welche in diesem augenblicklich vorgehen, ohne sich aus dieser Beschränktheit in die höhere Sphäre der Erkenntniß der vollendeten Gestalt, oder des freien Lebens der Natur, erheben zu können. Daher man sie auch nicht unpassend die Thiere unter den Sinnen genannt hat. Dennoch sind sie, in einem geringeren Grade und auf ihre eigne Weise, allerdings auch selbst noch erkennend, und ihre Ausbildung also auch für die Bestimmung der sogenannten Kräfte und Eigenschaften der Naturkörper nicht unwichtig. Dem Geruchssinn insbesondre scheint sich eine gleichsam geistigere und feinere Innerlichkeit der Körper zu offenbahren, wie denn überhaupt kein einzelner Sinn ohne die übrigen wird gedacht werden können, und sie demnach insoferne alle gleiche Würde haben, als sich unter einander gegenseitig und nothwendig bedingend.

Daß und wie übrigens die beiden höheren Sinne es eigentlich sind, welche zur wahren oder geistigen Erkenntniß durch ihre Thätigkeit vorbereiten, wird in der Untersuchung über die Einbildungskraft, als das höhere Wesen der Sinnlichkeit überhaupt, deutlicher werden. Hier genüge uns noch die kurze Bemerkung, daß die niederen Sinne keine oder doch nur sehr unvollkommene Bilder in der Seele zurücklassen, so daß, um die Anschauungen, welche sie uns geben, zu erneuern, die wirkliche äußere

Wiederholung der Eindrücke nöthig ist, dahingegen die Anschauungen der beiden höheren Sinne als gleichsam geistige und ätherische Wesen in der Seele fortleben, und sich in ihrer Tiefe bewegen und erneuern. Und zwar sind es noch bestimmter die Gesichts-Anschauungen, welche, als eigentliche — Bilder, dieses geistigeren Fortlebens fähig sind, so daß die Töne nur insoferne in der Erinnerung wieder hervorgerufen werden können, als auch sie eine gewisse sichtbare Gestaltung annehmen, welche daher auch den Geschmacks- und Geruchs-Empfindungen (wegen der allgemeinen Verwandtschaft aller Sinne unter einander) in irgend einem (geringeren) Grade zukommen muß, des Gefühls hier nicht zu gedenken, als welches ohnehin dem Sehen so nahe verwandt ist. Und so rechtfertigt sich zugleich die Allgemeinheit des Ausdrucks der sinnlichen Anschauung für die ganze Sphäre bestimmter Empfindungen der Außenwelt. Aber auch in höherer Bedeutung wird der Ausdruck — mit der hinzugefügten Bestimmung der intellektualen Anschauung — für reine oder geistige Erkenntniß überhaupt gebraucht, so wie auch das Wort Vernunft von vernehmen, welches sich auf den Sinn des Gehörs bezieht, abgeleitet ist. In diesen Uebertragungen erkennen wir leicht aufs neue die höhere Natur dieser beiden — edleren — Sinne. Denn nur sie vermögen dem Geiste würdige Bilder seiner Erkennt-

nißweise darzubieten, während die von den niederen Sinnen hergenommenen sich ihm sogleich als lächerlich und ungereimt darstellen müssen. Nur dem Gefühl wird auch hier wieder, wegen seiner Verwandtschaft mit dem Sehen, ein gewisser Vorzug vor den übrigen eingeräumt, indem man von einem Gefühle der Wahrheit zu reden pflegt. Wie aber der Mensch auch in der äußern und sinnlichen Sphäre das Tappen im Dunkel und das Sich-Vorfühlen für einen dürftigen, oft traurigen, Nothbehelf, und (bei hellem Tage) das Sehen mit offnen Augen in alle Wege für das Erfreulichste hält, so sollte er auch in der innern Sphäre der Erkenntniß den reinen Anblick der Wahrheit einem dunkeln und unsichern Gefühle derselben billig vorziehen. Und wenn zwar der Glanz der Sonne am wolkenlosen Himmel die Augen wohl blendet, so hat die Natur doch auch mildernde Schatten und liebliche Dämmerung, und welches Auge, als etwa ein blödes in seiner Verzweifelung, hat noch je gewünscht, daß keine Sonne am Himmel sey? Auch würde ja die Möglichkeit eines Fühlens der Wahrheit ihre unmittelbare Nähe voraussetzen, welches aber wiederum befremden muß, da man die Wahrheit zugleich als unzugänglich und als unendlich entfernt vorzustellen pflegt. — Man spricht, wie man denn freilich nicht anders kann, in Bildern, welche nothwendig so lange irre führen müssen, als sie nicht

schon durch eine höhere Gedankenkraft gedeutet sind.

Fassen wir nun die Hauptmomente dieser Betrachtung über das Wesen der äußern sinnlichen Anschauung zusammen, so sehen wir in ihr die im Subjecte selbst hervortretende Bestimmung und Unterscheidung des (unendlichen) Gegenstandes. Die Empfindung war die noch dunkle, ununterschiedene Anschauung, diese ist die zur Bestimmtheit sich erhebende Empfindung. Man empfindet, der äußern Verknüpfung wegen, was man muß. Man schauet an, der innern Freiheit wegen, auch was man will. Aus diesem Wechselspiel erhebt sich, in seinem ersten Anfange nicht bemerkbar und doch wirklich, das erste und unmittelbare oder sinnliche — Bewußtseyn.

III.

Das sinnliche Bewußtseyn.

Damit die sinnliche Anschauung, die wir so eben ihrer äußern Form oder Bestimmtheit nach — als eine in sich selbst entgegengesetzte oder verschiedene — betrachtet haben, nun wirklich Erkenntniß werde, dazu gehört nothwendig, daß sie in der Seele selbst sich frei und ursprünglich anknüpfe, oder, wie man zu sagen pflegt, eine Anschauung mit Bewußtseyn sey. Wir haben hier also die Entstehung des ersten oder sinnlichen Selbstbewußtseyns aus den bestimmten Sinnesanschauungen deutlich zu machen. Sodann werden wir den Begriff des Bewußtseyns selbst zu entwickeln, und dessen Haupt-Phänomene oder Verschiedenheiten kurz zu erörtern haben, und endlich durch einige allgemeine Bemerkungen über den Werth der sinnlichen Erkenntniß überhaupt zu dem folgenden Moment der zeit-

lichen Ausbildung des Wissens (der Einbildungskraft) übergehen.

Die sinnliche Anschauung, sagten wir, sey eine Bestimmung und Unterscheidung des zuerst nur dunkel empfundenen, unendlichen Objects. Aber Unterscheidung ist Freiheit und diese kündigt sich uns auch in den ersten Sinnesanschauungen gleichsam unmittelbar an, und wir können also nicht sowohl die Entstehung des Bewußtseyns, als welche vielmehr als eine ursprüngliche oder zeitlose zu denken ist, als nur seine Entwickelung oder Ausbildung wahrnehmen und beschreiben. Die Anschauung ist — wo die organischen Bedingungen überhaupt die Wirklichkeit der Freiheit möglich machen — sogleich eine freie. Wir sehen auch wirklich ihre Bestimmtheit sowohl als ihre Dauer überall sogleich von der Willkühr abhängig werden. Das Kind sieht den Gegenstand frei wählend an, und horcht auf-merkend den Tönen des umgebenden Lebens. Es verweilt in der einzelnen Anschauung, und wiederholt sie, um sich blickend. Es vergleicht die mehreren unter einander, und erkennt so eine jede in ihrer Verschiedenheit von andern, welches eben ihre Bestimmtheit ist. Wenn das Kind mit einem bestimmten Sinn zuerst ein Bestimmtes unterschieden hat, dann, kann man sagen, hat es allererst (sinnlich) erkannt, und ist insofern ein Erkennendes oder Freies geworden. In

dem leicht beweglichen und zugleich freien, in sich ruhigen und sichern, Aufmerken kündigt sich uns daher auch zuerst die Seele des Kindes an, und obgleich der erste Moment des Erkennens sich der Beobachtung entzieht, so sieht man es doch sehr bald an dem Blicke des Kindes, ob wirklich die freiere Seele es schon belebt habe. Der Mangel derselben wird daher auch treffend Blöd- oder Stumpf-Sinn genannt. Denn der Sinn, als Sinn eines freien Wesens, ist erkennend — den Gegenstand wie durch eine ewige Erinnerung unmittelbar als diesen wiederfindend. So ist schon unsre allererste Erkenntniß geistiger Art, und kein Sinn, muß behauptet werden, hat noch je erkannt, den nicht eine freie Seele erleuchtet und gewaffnet hätte. Daher die Thiere denn auch die Dinge zwar unterscheiden, aber nicht erkennen. Denn sie sind, so zu sagen, ganz Sinn, und auch nur Sinn. Sie unterscheiden daher (mit Nothwendigkeit), aber sie werden sich dieses ihres Unterscheidens nicht bewußt, und bleiben im äußern und gegenständlichen Leben befangen, dem sie selbst auch nur angehören.

Durch den steten Einfluß der Freiheit also wird die zuerst nur ungewisse und gleichsam staunende Anschauung die verweilende und sichre. Sie wird so unmittelbare Wahr-nehmung des Gegenstandes, und auf einer späteren Stufe Beobach-

tung. Diese nun unterscheidet sehr bald die veränderliche Außenwelt von dem die Empfindung überall begleitenden eignen Körper, als dem sich gleich bleibenden und frei beweglichen Träger aller Empfindungen und Anschauungen anderer Dinge. So weiß das Kind nun von diesem seinem Körper, wie es von den andern Dingen weiß, und freut sich dieser seiner unmittelbaren Selbstständigkeit, dieses seines Daseyns als Körpers unter andern Körpern, oder, wie man auch sagen könnte, als einer Seele unter Seelen, weil dem Kinde gewiß mehr als andern noch Alles beseelt ist. Aber es selbst ist sich so noch ein Aeußeres, wie die andern Dinge, daher es Sich Selbst auch mit seinem gehörten Namen noch benennt. Weil aber die Unterscheidung der Erscheinungen nothwendig und unaufhaltsam sich ausbreitet, so bemerkt auch das Kind allmählig, wie seine eigne Bewegung, sein Wünschen und Wollen, sein Wort und seine Bitte auch Etwas seyen, und zwar sehr mächtige Wesen, nach deren Wink und Geheiß nun auch Hände und Füße sich regen, und die Dinge sich wunderlich fügen. Und, was das Wichtigste ist, es erkennt rings um sich her das freie Wesen als die wirksamste Ursache aller Veränderungen. So lernt es die Einheit der eignen Empfindung und der eignen That von Allem unterscheiden, was nur Ding ist, und auch von der freien That Anderer, womit die eigne oft

in Widerspruch tritt. Es unterscheidet so endlich das Unterscheidende von dem nur Unterschiedenen, und das Zauberwort Ich, womit die Freiheit rings umher sich ihm ankündigte, hat nun auch ihm einen Sinn gewonnen. Wie es zuerst nur Anderes wußte, so weiß es nun auch das Eine und Sich Gleiche, oder es weiß Sich als wissend (oder anschauend) das Andere, ist sich dessen be-wußt.

Mittelst irgend einer solchen (nur unendlich dunkeln und überall auch anders modificirten) Bewegung der Seele entwickelt sich das Wissen oder Anschauen Ihrer Selbst, welches die Deutsche Sprache treffend das (Selbst-) Bewußt-Seyn nennt, weil dieses innre Leben und Sich Anschaun auch in der That das höchste und wahre Seyn ist, welches, einmal erwacht, nun auch durch seine eigne Nothwendigkeit ewig sich fortsetzt und ausbreitet. Zu bemerken ist jedoch hiebei, daß diese Form des Ausdrucks nicht eben so auch in andern Sprachen vorkomme, damit man nicht etwa das bloße Wort für das Wesentliche halte. Was das Wesentliche ist, und daher auch in allen Sprachen ausgedrückt werden kann, ist, daß dieses Sich-Selbst-Wissen der Seele oder ihr Bewußtseyn zugleich ihre eigne That ist. Denn nur aus einem rüstigen Kampf mit der Außenwelt sehen wir das Bewußtseyn hervorgehn, und aus den Unterschieden aller Dinge sich immer

reicher entwickeln, und fester in sich selbst sich begründen. Daher denn auch das einzelne Bewußtseyn sich in seiner ersten Bestimmtheit ganz nach dem einzelnen Thun und Denken des Subjects richtet. So — um nur an die allgemeineren Individualitäten hier zu erinnern — sehen wir auch wirklich die verschiedenen Stände in der Gesellschaft gleichsam eben so viele verschiedene Arten des Bewußtseyns entwickeln, so lange nicht eine höhere Geisteskraft sie zur Allgemeinheit zu erheben weiß. Jeder sieht sich selbst vorerst nur als dieses besondre Wesen, was z. B. für die Uebrigen zu arbeiten, oder aber sie zu beherrschen, oder zu belehren hat u. s. f. In diesem seinem bestimmten Thun ist sein Bewußtseyn gleichsam vollendet und erschöpft. Der freie Geist ist für Augenblicke (oder für ein Erdenleben) in dieser Bestimmtheit untergegangen. Oder, mit andern Worten, das Bewußtseyn ist überall ein anderes, weil es aus dem unendlichen Reichthum der Natur überall in andrer Gestaltung emporsteigt, und so eine Unendliehkeit von Abstufungen und Individualitäten darstellen muß. Zugleich aber ist es unmittelbar den geistigen Gesetzen unterthan, und aus diesem Wechselkampf eben geht das tiefbewegte Leben, und das Reich der Freiheit hervor. Denn zu dem allgemeineren oder höheren Bewußtseyn will das besondre überall sich emporarbeiten,

und in ihm seine Bedeutung finden. Denn in jedem Bewußtseyn ist jedes andre.

Inwieferne nun das Bewußtseyn uns das Leben und Seyn des freien Geistes selbst ist, werden wir denken müssen, daß es durch eine innre Nothwendigkeit aus sich selbst hervorgeht. Sein Anfang in der Zeit entzieht sich eben daher der Beobachtung — und wir sehen unmittelbar und sogleich nur seine Entwickelung und sein ewiges Wachsen. — Eben so wenig kann es aber auch aufhören. Denn in ihm selbst ist Alles. Es müßte also auch sein Aufhören erfahren, womit dieses Aufhören also selbst wieder aufhörte, und das Bewußtseyn wieder angeknüpft wäre. Es kann also nur in sich selbst (oder innerlich) wechseln, und nur so, daß es diesen Wechsel selbst anschaue, welcher Wechsel also nur der Natur in ihm zukommen kann. Ein solcher ist der des Wachens und Schlafens, welcher im Bewußtseyn selbst vorkommt, ohne es je zerstört zu haben. Daher die Seele auch ihr inneres Leben noch im Schlafe — träumend — fortsetzt, und auch der Tod nur als ein andrer und tieferer Schlummer denkbar ist. — So ist auch die Störung oder Verwirrung des Bewußtseyns nur ein Phänomen innerhalb des Bewußtseyns selbst, wie alle andre, und ebenfalls nur als ein vorübergehendes denkbar. Ein bleibender oder absoluter Wahnsinn ist unmöglich. Denn

ein solcher würde das allgemeine Bewußtseyn selbst schon zerstört haben. Der Wahnsinn ist daher nur die Erscheinung irgend einer augenblicklich überwiegenden Naturmacht im Bewußtseyn, die der Geist auch wieder vernichten wird, wie er selbst ihr ein flüchtiges Daseyn gab. Der Wahnsinnige ist dieses nicht für sich selbst. Ihm sind umgekehrt die Vernünftigen die Verrückten, und was sein Wahnsinn eigentlich zu bedeuten gehabt, das wird am Ende doch nur Er Selbst sich sagen können. Auch ist sein Zustand nur ein schauderhaftes Größtes. Jeder hat wenigstens verkehrte Ansichten und Vorstellungen, Grillen, Eigenheiten, an sich. So ist der Wahnsinn, wie überhaupt auch der Irthum, in allen ihren Abstufungen nur der im vernünftigen Geschlecht zurückgebliebene Rest der noch ungebändigten, wilden und irren Naturkraft — der nur in der Unendlichkeit ganz verschwinden kann.

Diese kurze Beleuchtung der allgemeinsten Phänomene des Bewußtseyns wird den reinen Begriff desselben deutlicher gemacht haben. Welche besondre Fragen sich sonst noch darbieten mögen, sie werden erst dadurch verständlich, daß man sie von diesem Gesichtspunkt aus betrachte, wie viel besondre Untersuchungen sonst auch nöthig seyn mögen, um die Naturerscheinungen dieser Art vollständig zu erklären.

Die im Verfolg nun darzustellenden höheren

Momente der Erkenntniß setzen nun auch als zeitliche Bedingung, wie leicht zu erachten, ein schon daseyendes Bewußtseyn voraus, oder sie sind die weitere Ausbildung des Bewußtseyns selbst, und innerhalb seiner selbst. Wie also das Bewußtseyn in seiner ersten gleichsam organischen oder natürlichen Entstehung nur ein sinnliches, oder ein Wissen der Selbstständigkeit der Seele in ihrer äußern Erscheinung war, so wird es durch seine eigne Nothwendigkeit nun auch unmittelbar oder in der kürzesten Zeit ein erinnerndes, darstellendes, denkendes u. s. w., und die ganze folgende Untersuchung kann daher auch als eine Entwickelung der höheren Phänomene des Bewußtseyns gefaßt werden, inwieferne nämlich die höhere Erkenntniß selbst sich mit Nothwendigkeit im Bewußtseyn ausbildet. Denn das Bewußtseyn ist ja überall nur das fortfließende Leben des erwachten Geistes.

Wir beschließen dieses Hauptstück unsrer Analyse mit einer allgemeinen Bemerkung über das sinnliche oder zeitlich erste Moment der Erkenntniß, welche sich in dem bekannten Ausspruch zusammenfassen läßt: nihil esse in intellectu, quod non antea fuerit in sensu, mit dem bedeutenden Zusatz von Leubnitz: nisi intellectus ipse. — Gewiß ist es und nicht anders denkbar, daß, auf den Zeitanfang und den sogenannten Inhalt gesehen, nicht

etwa nur ein Theil unsrer Erkenntniß, sondern vielmehr unsre ganze Erkenntniß eine sinnliche sey, d. h. eine wirkliche, unmittelbare, von einem Gegenstande erfüllte. Die Sinne, muß behauptet werden, ergreifen das ganze Seyn, wie unserm Auge ja auch wirklich eine Unendlichkeit geistiger Lebens-Sphären unmittelbar eröfnet ist, außer oder hinter welcher noch eine andre oder zweite Welt suchen zu wollen, keinem Denker im Ernste einfallen kann. — Wie aber die Sinnlichkeit die daseyende Welt in der Zeit zuerst ergreift, so ist sie damit noch nicht selbst — die Erkenntniß, und es ist in ihr wohl Alles angeknüpft, aber sie gehört auch selbst noch dem Umkreise an, oder ist selbst noch äußerlich und gegenständlich, eine Vielheit, die sich erst im Innern zur Einheit zusammenzieht, und als Einbildungskraft schöpferisch wird. So ist die Vielheit der Sinne ja nun selbst zu erklären, und wenn auch Alles oder der ganze Gegenstand in den Sinnen oder in der Sinnlichkeit ist, so doch nicht das Princip, welches die Sinnlichkeit selbst zu erklären hat, das ist der Verstand, oder intellectus. — Auf dieser Verwechselung zwischen dem zeitlichen oder äußern, und dem geistigen oder innern Ursprung der Erkenntniß beruht der Streit zwischen den Wissern aus bloßer Erfahrung und den Wissern aus reiner Vernunft, ein Streit, dessen tieferes Verständniß uns jedoch

erst weiter unten aufgehen kann. Im Allgemeinen läßt sich jedoch schon hier so viel wohl einsehen, daß die Wirklichkeit der Erkenntniß ihren zeitlichen Ursprung eben so wenig jemals verläugnen könne, als die Erkenntniß selbst irgend ein blos zeitliches, also veränderliches und vergängliches Element in der Klarheit ihres Wesens dulden werde. Wenn also der Sinn zwar der Zeit nach das Erste ist, so ist er dem Wesen nach vielmehr das Letzte, und in dieser letzteren Beziehung würde der obige Satz dann eben erst umgekehrt wahr seyn. Denn nur die Vernunft vermag den unendlichen Sinnenschein zu denken. Dieser aber mußte eben als Schein — zuerst aufgehen, wie wir auch das Bild der Sonne früher sehen, als sie selbst. — Hiemit hängt es auch zusammen, daß die Sinne als solche nicht irren, weil sie nämlich mit Nothwendigkeit wirken und anschauen, und weil der Irthum ein Vorrecht der Freiheit ist. Wohl aber können sie täuschen und trügen, weil sie überhaupt ja noch nicht eigentlich erkennen, sondern nur den ersten Schein des Wesens sehn.

Weil aber das ganze Wesen sinnlich geworden ist, so versteht es sich auch von selbst, daß der Mensch die ganze sinnlich erscheinende Wirklichkeit anschauen und beobachten müsse, wenn er irgend meynt erkennen zu wollen, und daß das sogenannte abstracte Denken also die le=

bendige Anschauung auf keine Weise ersetzen könne. Denn diese ist die nothwendige zeitliche Grundlage aller Erkenntniß, ihr Leben und ihre Wirklichkeit, und nichts hat den Einfluß der Wissenschaft auf die Angelegenheiten des Lebens wohl mehr gestört und verhindert, als das Verkennen dieser doch so nahe liegenden Wahrheit, wie ja denn auch die Anschauung der lebendigen Natur — selbst den hellen und denkenden Geist mit stets neuem und unvergänglichem Entzücken erfüllen muß.

Unsre Betrachtungen haben uns so bis zu dem Punkt geführt, wo wir aus der fortgesetzten Unterscheidung der Naturgestalten (oder sinnlichen Anschauungen) das Bewußtseyn sich, gleichsam frei und zeitlos, erheben und aufblicken sahen.

Was aber auch immer die Anschauung unterschieden haben möge, durch die bloße Unterscheidung oder Wahrnehmung ist es der Seele noch nicht bleibend oder innerlich geworden. Es scheint vielmehr, als müßte jede einzelne Wahrnehmung, also auch z. B. die der eignen Persönlichkeit, wie bestimmt sie immer wäre, von der folgenden wieder ausgelöscht und vernichtet werden. Eine Erkenntniß aber, worin das Bestimmte nur wechselte, wäre nur noch wie die Abbildung in einem Spiegel, in

welchem ein Auge außerhalb die Erscheinungen bemerkte und auf einander folgen sähe.

Das Bewußtseyn also muß, wenn eine Erkenntniß möglich seyn soll, die Anschauung als eine bleibende fassen, oder sich er=innern. Die Darstellung dieses Momentes der Erkenntniß, und der mit ihm verwandten der freien Vorstellung und der Sprache, wird nun unsre Aufgabe seyn.

Zweites Hauptstück.

Von dem einbildenden und darstellenden Vermögen der Seele.

I.

Die Er-Innerung des Eindrucks.

Wann die Anschauungen der Seele nur vorübergehend wären, wie Erscheinungen in einem Spiegel oder wie Spuren in der verfließenden und beweglichen Welle, so würde überall keine Erkenntniß, und, genauer erwogen, nicht einmal eine Unterscheidung des Mehrern möglich seyn. Denn wie sollten die einzelnen Anschauungen als verschiedene gefaßt werden, wenn jede durch die folgende verdrängt und vernichtet würde? Die Wiederholung würde hiezu nicht helfen, weil für ein solches Bewußtseyn die wiederholte Anschauung doch immer

eine neue wäre, wie oft sie auch wiederkehrte, so wie nicht der Spiegel, sondern der Beobachter außer ihm die Erscheinungen in ihm wiedererkennt.

Jede Anschauung also, müssen wir denken, inwiefern sie Anschauung der Seele (oder mit Bewußtseyn) ist, bleibt in ihr auf irgend eine Weise, oder wird ihr unmittelbar innerlich, und zwar eben als diese bestimmte Anschauung. So entsteht in der Seele ein Bild des angeschauten Gegenstandes, und zwar ist es eine und dieselbe Handlung, durch welche die Seele äußerlich oder wie man sagt wirklich anschaut, und zugleich das Bild des Angeschauten innerlich in sich erzeugt. Denn sollten dies zwei verschiedene Handlungen seyn, so wäre die Uebereinstimmung zwischen dem Gegenstande und dem Bilde auf keine Weise zu Stande zu bringen, weil das Bild kein Ding ist, was sich nun mit dem wirklichen äußern Dinge vergleichen ließe, und also bald das Ding, bald wieder das Bild, vergessen seyn würde, und beide also nie in Einen Punkt zusammentreffen könnten. Es ist also, als wäre das Bild schon vor der zufälligen äußeren Anschauung in der Seele gewesen, und als würde es durch diese nur geweckt und wieder hervorgerufen, — das Urbild in seinem Abbilde wiedererkannt. Wäre diese Vorstellungsart die wahre, so ließe es sich auch schon eher begreifen, wie es zugehe, daß die Bilder der Dinge in der Seele bleiben. Denn sie

wären ja schon da, und es bedürfte der Annahme der sogenannten materiellen oder Gehirn-Bilder nicht. Solche materielle Gedanken — denn durch jene Annahme würden nun auch die Gedanken selbst materiell — hat auch noch Niemand beobachtet, und man darf sie also, bis sie vorgewiesen werden, kühn abläugnen. Wohl ist der Gedanke wirklich, und — wenn man will — materiell geworden, nämlich in den wirklichen und sinnlichen Dingen. Eine zweite, innere und unsichtbare, Materialität aber hebt sich im Denken von selbst wieder auf, und man gewinnt durch solche Brücken vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen auch in der That gar nichts, weil man sich nun wieder ein Bild des (Gehirn) bildes einzuprägen hätte, und so ins Unendliche. — Auch stellt man sich das Bild doch überhaupt auch leichter und geistiger vor, als das Ding selbst, und man darf also wohl fodern, daß die Bilder in der Seele — ganz unkörperlich gedacht werden, da es ja wohl möglich wäre, daß sie das Höhere und Wesentlichere, die Körper hingegen der eigentlich trübe und nichtige Widerschein seyn könnten. — So ist es ja auch eine geläufige und natürliche Hofnung und Vorstellung, daß, wenn die Sinnenwelt uns verschwunden seyn wird, unsre Erkenntnisse uns bleiben werden, welche Aussicht uns doch wohl verloren gienge, wenn unser Wissen am Gehirn haftete?

Die Erzeugung des Bildes in der Seele, sagten wir, sey als Eine und dieselbe Handlung mit der äußern Anschauung zu denken, und man könne es sich so vorstellen, als werde in dem äußern Gegenstande nur ein inneres und ewiges Urbild — wiedererkannt. Ob und wie nun wirklich solche Urbilder in der Seele liegen mögen, darüber kann hier noch nichts ausgemacht werden, und jener Ausdruck hat vorläufig nur dazu dienen sollen, die Ursprünglichkeit jener Handlung des Gemüths anschaulicher zu machen. Denn von der ersten Entstehung des Bildes in der Seele wird eine Erklärung gefodert, und diese ist durch die gewöhnliche Vorstellungsart von einem Nachbilden des Eindrucks noch nicht gegeben. Denn dieses Nachbilden muß auch selbst ganz innerlich und geistig gefaßt werden, und so bleibt die Schwierigkeit noch dieselbe. — Daß übrigens die Stärke und Bestimmtheit des Bildes zugleich von der Wiederholung des wirklichen Eindrucks abhange, soll damit nicht geläugnet werden. Der Zusammenhang aber des Eindrucks mit dem Bilde bleibt dem ohnerachtet immer noch tief verborgen, wie denn auch Niemand wird sagen können, in welcher Minute oder Secunde er den gehabten Eindruck seiner Seele einprägte und erinnerte. Denn er wird eben unmittelbar erinnert, und nicht erst nachher. Die Ein-Bildung in die Seele ist also als eine ursprüngliche Vergeisti-

gung des (an sich noch todten und unwirklichen) Eindrucks zu fassen, und dies nur wollten wir durch jene Vorstellungsart von dem Wiedererkennen eines (schon seyenden) Urbildes ausdrücken. Daß übrigens solche ersten Bilder der Dinge auf keine Weise als angebohrne zu denken seyen, bedarf wohl kaum einer Erinnerung. Denn wie Bilder oder Ideen sollten angebohren werden können, ist noch weit weniger einzusehen, als ihre etwanige Entstehung durch Nerveneindrücke. Auch fühlt man wohl, daß es damit kein rechter Ernst kann gewesen seyn, und daß nur der ungeschickte Ausdruck den an sich bessern Gedanken entstellt habe.

Mit diesem so im Allgemeinen nachgewiesenen Ein- oder Nach-Bilden des Eindrucks hat der angeschaute Gegenstand nun aufgehört, der blos äußere zu seyn (was er vielleicht auch in Wahrheit nie war) und ist ein ewiges, und — was zu bemerken ist — ein wirkendes — Bild in der Seele geworden. Somit ist die stille unendliche Welt des Innern aufgegangen, welche, nur zeitlich und scheinbar durch jene äußere — selbst räthselhafte und unverstandene — zuerst erweckt nun ihr eigenes und höheres Leben beginnt, für welches, wie man sogleich wahrnimmt, wohl auch andre und höhere Gesetze gelten dürften. Zeitlich aber diese neuen Erscheinungen angesehen, ist ihr Daseyn eben nur dadurch erklärbar, daß man sie von jener unmittel-

baren und nothwendigen Nachbildung aller Sinnesanschauungen, als von ihrer ersten und äußern Zeitentstehung ableitet. So allein läßt sich das Wunder der Träume und der tiefverborgenen Verknüpfung der Ideen (oder Bilder) und so manches andere psychologische Räthsel allererst denken, und demnächst (durch Berücksichtigung aller einzelnen organischen und andern Bedingungen in der individuellen Seele) bestimmter ableiten oder erklären. Denn wenn man annimmt, jeder, auch nur einmal und auch noch so flüchtig, sinnlich angeschaute Gegenstand habe nothwendig ein Bild, und zwar ein wirkendes und regsames, in der Seele zurücklassen, oder, welches dasselbe, erwecken und beleben müssen, so begreift man auch den Reichthum und die unendliche Fülle der in den Tiefen des Gemüths schlummernden, aber, wegen ihrer Abstammung aus der wirksamen und lebendigen Natur, selbst wesentlich fortwirkenden Schattenbilder der Wirklichkeit. Aus der Zufälligkeit ihrer ersten oder zeitlichen Entstehung begreift man ferner, daß sie sowohl ihrer Stärke als ihrer Bestimmtheit nach unendlich verschieden seyn, und, ihren eignen oder natürlichen Gesetzen vorerst nur folgsam, sich unter einander drängen, verwirren, und auf die seltsamste Art verknüpfen werden. Denn sie sind zuerst die noch nicht gedachten, durch Freiheit oder geistiges Gesetz noch nicht geordneten Weltkräfte

in der individuellen Seele, welche (selbst erst zeitlich zum Bewußtseyn erweckt) nur in einer unendlichen Zeit sich zur Freiheit eines Geistes emporschwingt.

Die Er=Innerung, in ihrer Allgemeinheit oder Nothwendigkeit gedacht, ist so, wie auch das Wort es treffend ausspricht, Handlung der Seele, die erste gleichsam des schon erwachten Bewußtseyns. Von dieser allgemeinen und nothwendigen Handlung des Gemüths, wodurch der Eindruck allererst der Seele angeeignet oder innerlich wird, ist die spätere und zufällige und unendlich oft sich wiederholende — Wieder=Erinnerung oder Rück=Erinnerung sorgfältig zu unterscheiden. Denn jene erste ist eine ursprüngliche d. h. eben allgemeine und nothwendige Handlung des Gemüths, ohne welche überhaupt kein Bewußtseyn eigentlich gedacht werden kann. Die letztere aber ist die unendliche Entwickelung und Folge jener ersten, oder die Wirklichkeit derselben in dem Subject und in Beziehung auf einzelne und bestimmte Gegenstände. Oder: die Kraft sich das Bestimmte wieder zu erinnern, das Gedächtniß (das stille Ge=Denken des Gewesenen) ist die Erscheinung der Energie jener ersten und nothwendigen Handlung, die zwar in keinem Bewußtseyn ganz kann gefehlt haben, deren Intensität aber, wie die des Bewußtseyns selbst, in unendlich verschiedenen Graden gedacht werden kann. Daher denn auch die Stärke, Treue und der Um=

fang des Gedächtnisses in gewisser Hinsicht als das Maaß der individuellen Geisteskraft überhaupt mag betrachtet werden. Wer nichts gedenkt oder sich wiedererinnern kann, der denkt auch überhaupt nicht, oder sein Denken ist ein in jedem Augenblick verschwindendes, somit Kraft= und Erfolg=loses Denken. Aber freilich kann das Gedächtniß auch oft nur Sachen gleichsam, oder ungeistige Wirklichkeiten, aufbewahrt, und so keinen einzigen Gedanken aufzuweisen haben, welche Verhältnisse überhaupt, wie man sieht, unendlich mannigfaltig und verschieden seyn können. Diese Verschiedenheit der Geister, welche nur in Demjenigen, worin sie eben nicht Geister, sondern Naturwesen sind, ihren Grund haben kann, hat man sich dadurch begreiflich zu machen gesucht, daß man mehrere sogenannte Kräfte der Seele annahm, deren Maaß oder Größe denn in den verschiedenen Seelen in einem verschiedenen Verhältniß stehen sollte. — Es wird hier der Ort seyn, über diese angebliche Mehrheit eine allgemeine Bemerkung zu machen, da wir in unsrer Entwickelung dahin gekommen sind, das Erinnerungs=Vermögen und die Einbildungskraft von der Sinnlichkeit unterschieden zu haben, außer welchen Kräften nun noch die höheren des Verstandes und der Vernunft für die folgenden Betrachtungen übrig sind. Wenn wir uns also hier sogleich über diese anscheinende Vielheit werden

verständigt haben, so können unsre folgenden Untersuchungen um so freieren Fortgang gewinnen, indem wir den Sinn solcher Unterscheidungen nicht immer wieder aufs neue werden aufsuchen dürfen.

Wie und inwieferne nämlich der Geist oder das denkende Wesen, welches wir als Eins und einfach so nothwendig denken müssen, daß selbst der versuchte Gedanke des Gegentheils nur unter der stillschweigenden Voraussetzung dieser Einfachheit möglich wird, wie sich also dieses einfache Wesen an die Vielheit der Außenwelt anknüpft, und in dieser seiner Verknüpfung d. h. als ein sinnlich anschauendes seine einfache Handlungs-weise Sich abbilden oder beschreiben will, nimmt diese Handlungsweise nothwendig den Schein einer gewissen Vielheit an, welches schon daraus erhellet, daß wir eine reine oder nicht zeitliche Thätigkeit mit mehreren Worten, also als eine Folge, beschreiben müssen. Auch entwickelt sich die sogenannte höhere oder eigentliche Erkenntniß wirklich erst allmählig oder nach Zeitgesetzen aus der niederen oder ersten, welche aber darum keine niedere oder getrennte wirklich ist, sondern nur die äußere Beziehung der Einen und allgemeinen. So kann von dem Verstande oder der Vernunft des Säuglings, als von einer wirklichen und wirkenden Erkenntnißkraft, noch nicht so die Rede seyn, wie von seinen Sinnen. Wir sagen vielmehr, die Vernunft erwache erst später, wel-

ches Bild eben sehr passend ist, weil man den Zeitpunkt dieses Anfangs der höheren Erkenntniß eben so wenig bestimmt angeben kann, als man sich des untheilbaren Moments seines physischen Erwachens bestimmt bewußt ist. Diese nach gewissen Naturgesetzen erfolgende Entwickelung unsers Geistes müssen wir nun auch als eine solche darstellen und benennen, also Stufen oder Momente der sich entwickelnden Erkenntnißkraft unterscheiden, so wie wir auch das Eine und stetig sich fortsetzende Leben des Menschen in Perioden oder Alter eintheilen. Daher man denn auch, und zwar nicht ganz ohne Grund, die Stufen der fortschreitenden Erkenntniß mit den vier Lebensaltern des Menschen in Beziehung gebracht, und so die Kindheit als die Periode der vorherrschenden sinnlichen Anschauung, die Jugend, als die der überwiegenden Einbildungskraft, das männliche Alter, als das des herrschenden Verstandes, das Greisesalter endlich, als das der vollendeten Vernunft, bezeichnet hat. Uebereinstimmungen oder Analogien dieser Art giebt es allerdings, wobei man jedoch nicht vergessen darf, daß das höhere Verhältniß, wie hier das der Erkenntnißmomente eines ist, durch das untergeordnete, hier das der Lebensstufen, immer nur unvollkommen und nur in einer gewissen Beziehung richtig ausgesprochen und erläutert werden kann. Die Einheit und das In-einander-Greifen der mehreren Momente der

Einen Geistesthätigkeit sowohl im Allgemeinen, als in den einzelnen Individuen, richtig aufzufassen und darzulegen, ist eine weit schwierigere Aufgabe, als die, das organische Leben in seinen verschiedenen Entwickelungsperioden zu begreifen. Denn jene Momente sind nicht, so wie diese, sinnlich und meßbar in Raum- und Zeit-Verhältnissen aus einander gelegt. Sie sind in einem viel höheren Sinne Eins und verbunden, und ihre Unterschiede weit weniger fest und wesenhaft. Denn es sind eigentlich nur Unterschiede in der Vorstellung, die sich selbst wieder auflösen und vernichten. In welcher Periode seines physischen Lebens ein Mensch sich eben befinde, das allerdings läßt sich aufs bestimmteste angeben, wenn man einmal über die Eintheilungsart übereingekommen ist. In welcher Periode aber seiner geistigen Ausbildung er eben stehe, und ob man ihn etwa nur Phantasiereich, oder verständig, oder vernünftig, oder wie sonst zu nennen habe, darüber läßt sich gewöhnlich immer viel hin und her reden, weil eben der ganze Geist immer da ist, und weil alle individuellen Verschiedenheiten immer noch diese Integrität des geistigen Wesens unberührt lassen. Denn jedes Bewußtseyn in ein sinnlich anschauendes, erinnerndes, denkendes, und auch in einem und demselben Augenblick ist jedes Bewußtseyn dieses Alles zugleich, eben weil diese Unterschiede nicht wesenhaft sind, sondern nur der Dar-

stellung und dem äußern Verhältniß geistiger Naturen angehören. — Und was ist denn überhaupt, können wir hier noch fragen, die Vielheit dessen, was zugleich auch kein Vieles, sondern zugleich auch Eines ist? Haben wir etwa auch wirklich schon die wirkliche und sinnliche Vielheit irgend eines sogenannten Dinges, welches wir ja, der Vielheit seiner Theile ungeachtet, das Eine und selbige Ding nennen, in dieser seiner Einheit vollständig begriffen? Dieses sind Andeutungen tieferer Geheimnisse der Erkenntniß, welche uns hier, wo wir es nicht einmal mit einer äußern und sichtbaren Vielheit zu thun haben, doppelte Vorsicht in der Vorstellungsweise und ihrem Ausdruck zur Pflicht machen müssen. — Wenn wir also sagen, daß sich aus dem ersten, gleichsam mehr leidenden, Vermögen unsrer Seele, der Sinnlichkeit, nun ein neues und höheres erhebe, so meynen wir damit nicht, daß dieses letztere wirklich ein neues oder anderes sey, welches, von jenem ersten verschieden, gleichsam ein eignes Leben und Daseyn habe. Vielmehr können wir uns den Gedanken offen erhalten, in Wahrheit sey es vielleicht ganz anders, als es uns so — zeitlich und äußerlich — zuerst scheine, so daß etwa die Einbildungskraft selbst der tiefere Grund und das Wesen der Sinnlichkeit, und diese also auch jene sey, nur als im Umkreise, oder in der Außenwelt sich verlierend, so wie sie, die Ein=

bildungskraft, selbst zuletzt reine *Freiheit* nur sey, und in der Vernunft, als der *höchsten* Erkenntnißkraft, ihre Wurzel habe. So viel ist auf jeden Fall einleuchtend, daß *die höhere* Geisteskraft die niedere zu erklären haben werde, und nicht diese umgekehrt jene. Dieser Gegensatz ist auch uralt, und dem Platonischen zwischen dem νοῦς oder λογος, und der αισθησις entsprechend. Es ist dies der allgemeine und unmittelbare, oder evidente, zwischen Innerem und Aeußerm, zwischen Geist und Leib, *Verstand* (oder Vernunft) und *Sinn*. Betrachtet man die äußere Sinnlichkeit und die Vernunft als die beiden Aeußersten, so erscheinen Einbildungskraft und Verstand als mittlere Stufen, oder die Einbildungskraft ist die höhere oder gesteigerte Sinnlichkeit, so wie der Verstand die noch im Endlichen oder Bestimmten befangene Vernunft, welche Begriffsbestimmungen alle in der Folge deutlicher hervortreten werden, und hier einstweilen nur der allgemeinen Uebersicht wegen angeführt sind. Aber wesentlich und für jede Darstellung und Anordnung gültig ist unsre Bemerkung, daß alle solche Unterscheidungen einzig der endlichen und zeitlichen Reflexion angehören, daß der Geist Einer sey und einfach, und daß er nicht in dem Sinne *mehrere Kräfte und Vermögen* haben könne, in welchem die Dinge oder etwa die Organisation mehrere *Theile*, *Glieder*, *Functionen* u. s. w. darstellen. Der einzige wirk=

liche (oder ewige) Gegensatz ist, wie bemerkt, der zwischen dem Innern und Aeußern überhaupt, und die Aufhebung oder Erklärung dieses Gegensatzes ist eben auch die ewige Aufgabe alles Denkens und aller Wissenschaft. Was im Geiste oder im Bewußtseyn selbst sonst noch als Verschiedenes bezeichnet wird, das sind vorerst und unmittelbar nur noch verschiedene Worte, deren man denn auch eine große und unbestimmte Menge vorfindet, die bald so bald wieder anders aufgezählt werden. So spricht man von einem eigenen Vorstellungs-Vermögen, einem Denk-Vermögen, einer Urtheilskraft, auch wohl von Witz, Scharfsinn u. s. w. als von eigenthümlichen Kräften, von einem Triebe, einem Willen, einer absoluten Freiheit, einer theoretischen und praktischen Vernunft, welche große Vielheit allein hinreichen muß, um gegen solche Unterscheidungen mißtrauisch zu machen. — Nur das Aeußere, dies kann nicht genug eingeschärft werden, ist das Viele. Der Geist aber, obwohl er allerdings mehr als nur Ein Wort nöthig hat, um sein Wesen auszusprechen, ist dennoch ewig nur das Eine.

Aus dieser allgemeinen Betrachtung nun ergiebt sich für die Untersuchung, die uns hier zunächst beschäftigt, als angewandtes Resultat dieses: die Anschauung des äußern Gegenstandes und die Er-Innerung oder Ein-Bildung dieser Anschauung in

die Seele sind aus Einer und derselben einfachen Kraft zu begreifen, und der Sinn oder die Sinnlichkeit ist also wesentlich die Einbildungskraft, deren Wirksamkeit wir hier zuerst als eine unmittelbare Er-Innerung des äußerlich Angeschauten, oder als eine gleichsam nach-bildende Thätigkeit betrachtet haben. Denn so entwickelt sie sich allerdings in der Zeit, sie wird — im erwachenden Bewußtseyn — durch die zufällige Bestimmtheit der umgebenden und wirkenden Natursphäre aufgefodert, zuerst diese, und keine andre Bilder als eben diese, zu erzeugen, und in der Seele gleichsam zu verewigen. Aber diese (zufällige) Bestimmtheit der ersten Bilder, die unwillkührliche oder nothwendige Erzeugung dieser und keiner andern ist zugleich nur ein vorübergehender Moment. Denn die Kraft, welche durch äußere Bestimmtheit aufgerufen und geweckt ward, ist eine unendliche oder freie. Die Kraft der Er-Innerung des Angeschauten ist freie oder produktive Einbildungskraft.

II.

Die freie Einbildungskraft und der innere Sinn. Die Vorstellung.

Um nun das Wesen und Wirken der wundervollen und mächtigen Bildnerinn, welche auch mit einem bedeutenden Namen aus einer andern Sprache die Phantasie — die Erscheinenmachende, Offenbahrende, Darstellende — genannt wird, näher zu beschreiben und zu ergründen, so bemerken wir zuförderst leicht, wie sie einerseits, ihren äußern Bedingungen nach, ganz in der Sinnlichkeit zu wurzeln scheine, so daß sie auch nicht das geringste oder flüchtigste Bild hervorzubringen oder darzustellen vermag, deren erste Elemente oder Züge ihr nicht durch die Sinne zugeführt wären. Jede Gestalt z. B., welche die der Einbildungskraft folgsame und dienende Hand als eine neue sinnlich darstellen oder entwerfen möchte, ist gleichsam schon da gewe-

sen, und wie seltsam und abentheuerlich auch eine solche neu erfundene Gestalt in ihrer Zusammensetzung erscheinen möge, so sind die einzelnen Züge derselben doch nothwendig lauter sinnlich mögliche Elemente. So kann die Hand z. B. keine absolut unregelmäßige oder freie Curve zeichnen. Denn wie scheinbar regellos auch ihr Lauf umherschweifen möge, der Geometer wird dennoch jedes sinnlich meßbare Element derselben zu bestimmen, oder das strenge Gesetz anzugeben wissen, nach welchem es beschrieben ward, und man wird ihm keine Curve darstellen — (also sich selbst auch wohl nicht in der Phantasie vorstellen) — können, deren Element z. B. zugleich kreisförmig und elliptisch wäre. Niemand wird, in der Phantasie so wenig als in der Wirklichkeit, mehr als eben fünf regelmäßige ebenflächige Körper anschauen können u. s. w. Daher man auch die scharfsinnige Bemerkung gemacht hat, daß der Gesichts-Sinn in seiner höchsten gleichsam geistigen Vollendung und Energie unmittelbar in geometrische Erkenntniß übergehe. Aber freilich ist der Sinn des bewußten Geistes eben auch Mehr als der nur leidende Empfänger der Eindrücke. Die Raumverhältnisse sind uns in ihrer ewigen Bestimmtheit nicht blos gegeben, so daß man ihre Anschauungen etwa nur aufzufassen hätte. Jeder muß sie vielmehr selbst in der Phantasie wirklich hervorbringen, oder con-

struiren. So erst wird die Anschauung derselben eine geistige und lebendige, und der Verstand kann die mehreren nun ordnen und an Begriffe knüpfen. Daher die bestimmten und allein möglichen Raumverhältnisse auch eigentlich nur in der schaffenden Phantasie des Geometers wirklich geworden sind, auf geistige Weise nämlich, welche Art der Verwirklichung zwar die letzte, zugleich aber auch die höchste ist, wie denn die Natur überhaupt die (nur noch unerkannte) höchste Gesetzlichkeit selbst ist. — Was nun hier Beispielsweise von der Bildung oder Zeichnung der Raumgestalten angeführt worden ist, das gilt allgemein für jede mögliche Schöpfung der Phantasie. Die Elemente derselben sind immer und nothwendig sinnlich mögliche, und die Neuheit oder Freiheit solcher Schöpfungen besteht also einzig in der Anordnung und Verbindung jener ersten und nothwendigen Elemente. Die produktive Einbildungskraft könnte also als ein freier oder produktiver Sinn gefaßt werden, der (innerhalb seiner eigenen oder ursprünglichen Gesetzlichkeit) nur in Ansehung der Verbindung der Elemente im Raume und in der Zeit vorerst an kein Gesetz gebunden wäre. Denn das sinnlich Unmögliche kann auch die kühnste Phantasie nicht wirklich machen. Denn das Hervorgebrachte soll auch angeschaut werden können. Demnach muß die Phantasie ihre eigenen Schöpfungen auch eben so sehr auffassen oder an-

schauen, als sie hervorbringen, oder sie ist zugleich Sinn, und zwar, insofern sie nur die eigenen freien Schöpfungen oder Vor-Stellungen anschaut, innerer Sinn, bei welchem Ausdruck nur nicht vergessen werden darf, daß ein solcher innerer Sinn nur in Verbindung mit dem äußern wirklich sey, so wie dieser nur als ein innerer (psychischer) ein erkennender ist. (Daher auch der seelenlose — stiere — Blick den Gegenstand nicht mehr wahrnimmt.) Die Wirksamkeit der freien Einbildungskraft oder der Phantasie ist demnach ein inneres Anschauen des innerlich Gebildeten (oder Erschaffenen), oder ein inneres Hervorbringen und Sinnen zugleich. So entsteht die sogenannte innere Wahrnehmung oder innere Erfahrung, welches eigentlich Wahrnehmung oder Erfahrung des Innern (oder der eigenen Thätigkeit) heißen müßte, weil jede Wahrnehmung mit Bewußtseyn ja eine innere Wahrnehmung ist. Diese sogenannte innere Erfahrung ist aber überhaupt nichts anders als das Empfinden und Anschauen des einfachen Selbst in seinen verschiedenen Thätigkeitsformen, und, weil das Ich doch nicht leer oder unwirklich gedacht werden kann, ein Wahrnehmen irgend eines innerlich gewordenen — Aeußern, oder irgend einer Naturkraft. Denn nur die Natur ist es, die wir in uns selbst oder in andern Geistern empfinden oder erfahren können. Weil aber in

jedem Augenblick die Natur in das Reich des Innern oder Geistigen übergeht, so versteht es sich von selbst, daß unsre sogenannte innere Erfahrung auch immer reicher, bedeutender und tiefer werden müsse. Die ganze Vergangenheit und, in der Ahndung, auch die Zukunft sind übergegangen in das eigene Wesen, und werden durch die Allmacht der Phantasie dem Sinne — dem innern und wahren (oder der sogenannten inneren Empfindung) erneut und verwirklicht. So empfindet die Seele die Thätigkeit des eigenen freien Geistes, und solche Empfindungen oder augenblickliche und oft gewaltige Anregungen des innern Sinnes werden daher treffend als Eingebungen, als innere Erleuchtung, Inspiration u. s. w. bezeichnet. Denn der Mensch ist als der endliche und getrennte Geist nothwendig ein solch anscheinendes Doppel-Wesen, und eben aus diesem (ewigen) Verhältniß geht das Leben im Geisterreiche hervor, der Kampf, und die Alles versöhnende Liebe. Wäre der Geist nur frei oder thätig, oder — was dasselbe ist — wäre die Phantasie nicht eben so sehr empfangend, als sie bildend und schaffend ist, so wäre der Geist auch ewig der einsame, unendliche und regungslose. — Auf diese tiefere Bedeutung des Sinnes der Intelligenzen hinzuweisen, schien uns hier, wo wir ihn in seinem geheimnißvollen Leben als innern

Sinn oder als aufnehmende Phantasie erkannten, der passende Ort zu seyn.

Also die Einbildungskraft ist zuerst bestimmt durch die ewigen Gesetze des Seyns, oder der sinnlichen Anschauung. Sie kann nur ein Anschauliches hervorbringen, und ihre Schöpfungen sind immer zugleich ihre Anschauungen, und wirken auf sie selbst als auf die zugleich ewige Empfängerinn der Bilder.

Aber andererseits ist sie nun auch des Geistes unendliche Freiheit und reine Schöpferkraft, und als solche in der Verknüpfung und Bildung ihrer Elemente an kein äußeres Gesetz gebunden. Denn obgleich sie in ihrer ersten Entstehung nur als die nachbildende und erinnernde der äußern Eindrücke erscheint, so geht doch dieses Moment der unwillkührlichen oder nothwendigen Produktion unmittelbar in das der freien oder willkührlichen über, durch welches sie die nach ihren eigenen Gesetzen fortfließende Welt der nothwendigen Empfindungen mit ihren Bildungen durchkreuzt, und unaufhörlich begleitet und umwandelt. Wir sehen hier also eine äußere Nothwendigkeit und eine innere Freiheit aufs innigste vereinigt, und in dieser Vereinigung also einen ewigen Wechsel von Ruhe und Bewegung. Daher das rege unaufhaltsame Leben und Wogen der Phantasie, das Leuchten und Blitzen aller in ihrer Tiefe schlummernden und nach unbekannten

Gesetzen plötzlich erwachenden Gestalten der Außenwelt. Denn die Momente der unwillkührlichen und der willkührlichen Bildererzeugung sind so untrennbar Eins, daß sie sich durch keine Selbstbeobachtung je vollkommen werden unterscheiden lassen, welches uns schon auf dem gegenwärtigen Standpunkt das Wesen des Geistes in seiner höheren Wahrheit ahnden läßt. — Wegen dieser in sich selbst gegründeten Bewegung der Phantasie ist sie die ewige Jugend des Geistes — als Erinnerung die stille Bewahrerinn aller Gestalten, die sinnende, friedliche — als freie Einbildungskraft die neugestaltende Verjüngerinn, die unendliche und tiefe, die vorahndende der Zukunft. — Diese freie Einbildungskraft ist als solche daher die schaffende Kraft des Geistes selbst, und ohne eine gewisse Energie dieser unmittelbaren Thätigkeit daher z. B. auch kein höheres philosophisches Wissen möglich, weil dieses doch wohl ein eignes Denken seyn soll, welches also zuerst Freiheit der Phantasie voraussetzt. — Aber eben weil sie unmittelbar schafft (oder das sinnlich-Mögliche unmittelbar anschaut), so denkt sie noch nicht. Denn Denken heißt Ordnen, gesetzlich verknüpfen (cogitare) und dieses ist ein späteres oder höheres Moment der Erkenntniß, welches übrigens aus dem bloßen Phantasiren oder Vorstellen — denn die Phantasie ist die eigentliche Sphäre der bloßen Vorstellun-

gen, Vor=Spiegelungen, Einbildungen u. s. w. — selbst mit Nothwendigkeit hervorgeht. Man nennt daher die Phantasie blos als solche auch bald regellos und ausschweifend, bald ruhig und gemäßigt, je nachdem das höhere (Verstandes) Gesetz noch nicht oder schon wirklich ihre Erzeugnisse geordnet und bestimmt hat. Daher denn, so wenig als der Philosoph oder Denker der Phantasie, eben so wenig der Dichter des Verstandes oder der Urtheilskraft entrathen kann. Der freie oder Selbst=Denker und der wahre oder göttliche Dichter dürften sich daher auch näher stehen, als man gewöhnlich anzunehmen scheint. Denn beide sind freie oder schöpferische Genien, und was sie erschaffen und anschauen, ist auch selbst wohl nur Eines! Und wenn der Denker vorerst mehr das Seyende und Nothwendige, der Dichter mehr das Werdende und die Sphäre der Freiheit anschaut, so sind sich doch beide im tieferen Geiste ewig verwandt, und sie werden auch in der Erscheinung — zur Lust und zum Heile der Welt — in einem tieferen Einverständniß sich wiederfinden. Denn ist der wahrhafte begeisterte Dichter nicht wirklich der Schöpfer einer höheren Welt, die in seinem Geiste nun selbst auch Wahrheit, Wirklichkeit und Leben hat? Und wenn der Mensch, wie man zu seiner vermeyntlichen Demüthigung all zu scharfsinnig bemerkt hat, gar Nichts, auch selbst nicht das kleinste Sandkorn,

aus dem Nichts zu schaffen vermag, so doch das, was Mehr ist als eine nur äußere Unendlichkeit, die Welt der Wahrheit, des Rechtes und der Schönheit, die sich dem ruhigen Blick des begeisterten Sehers aus der täuschenden Wirklichkeit der Zeiten mit stillem doch sicherm Siege emporhebt. — Solches — Gedicht aber ist eben so sehr auch der tiefste Gedanke, so wie der freiere Gedanke oft umgekehrt in das Reich der Dichtung oder Schwärmerei verwiesen wird, weil er kühn genug war, die Wirklichkeit anzugreifen, welche dem blos leiblichen Auge freilich vorerst noch die einzige ist. —

Wir bemerkten oben, wie die Einbildungskraft in ihren nothwendigen Anschauungen des Raumes die geometrische und strenge sey. Innerhalb dieser ihrer ursprünglichen Gesetzlichkeit nun wird sie in der bildenden Kunst wieder die freie, dichtende, seelenvolle. Und nirgends deutlicher als eben hier mag man die innere tiefe Verwandtschaft des Sinnes und der Phantasie (der intelligenten Wesen) erkennen. Der Zeichner sieht die Gestalt, welche im Innern der Seele schon ihr Leben und Daseyn empfieng, im eigentlichsten Sinne auf seine Tafel hin, noch ehe die mit dem Blick der Seele einverstandene und selbst nun sinnvolle Hand die Züge gleichsam spielend nachbildet. — Die Phantasie ist es, die den Menschen zum freien Bildner

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

einer eigenen Welt erhebt, so ihn auf ewig aus den Banden des Aeußern und blos Wirklichen errettet, und ihn emporschwingt über die nur träumende Thierwelt. Denn nur in Phantasie schaut der Mensch auch das Nicht-Gegenwärtige oder Ewige an, da hingegen dem Thiere nur der Augenblick, und eben daher auch dieser selbst nicht, angehört. So träumt es gleichsam nur eine Welt, ohne je sein Träumen zu wissen. Der Mensch aber sieht den Wechsel Seiner Selbst in einer selbsterrungenen Freiheit. Es kann daher auch keinen (selbstbewußten) Menschen ohne Phantasie geben, und ein solcher Ausdruck gilt, wo er vorkommt, nur vergleichungsweise. Zugleich kann hier bemerkt werden, daß die Kraft und Lebendigkeit, die Heiterkeit und Farbe der Phantasie und welche Bestimmungen sonst an ihr unterschieden werden mögen, diese alle von den organischen Bedingungen im Subject, so wie von der umgebenden Welt, dem Himmelsstrich, der Lebensart u. s. w. darum nothwendig abhangen müssen, weil ja die Phantasie nichts anderes ist, als der Sinn selbst in seiner Innerlichkeit oder psychischen Wurzel, daher denn z. B. besondere Nerveneindrücke, ausgezeichnete Lebensperioden, Krankheiten und überhaupt Alles, was das äußere Sinnenwesen der Menschen stark afficirt, auch unmittelbar und nothwendig auf die Phantasie wirken muß. Eben so ist sie überall durch die To=

talwirkung der umgebenden Natur bestimmt, und die Phantasie des heitern Orients daher von der des nebligten Nordens so unendlich verschieden u. s. w. Aber aus allen diesen ersten Bestimmtheiten schwingt sie sich auch überall wieder höher, und daher ist auch der Dichter immer bemüht, das Leben der ganzen Natur in ihrem großen und reichen Wechsel seiner Phantasie anzueignen.

So haben wir die innere geheimnißvolle Bildungsstätte, worin sich die Erkenntniß aus einem Chaos zuerst zwar verwirrter, doch schon beseelter, Bilder nun frei zu gestalten anfängt, in ihrer zwiefachen Beziehung genauer zu erforschen gesucht, und wir haben hier nur noch einige Folgerungen aus dem deutlicher gewordenen Begriff weiter zu entwickeln.

Da die Einbildungskraft eine absolute freie Macht des Geistes ist, so gehen ihre Vorstellungen oder Verknüpfungen (Combinationen) auch ins Unendliche, und was immer im Seyn verbunden seyn möge, das wird auch die Phantasie verbinden und so der Seele vorstellen können, womit ihr die Aussicht eröfnet ist, in das Innre der Natur eindringen zu können. Zugleich aber sehen wir hier die Möglichkeit, ja die Nothwendigkeit unendlicher Verirrungen oder bloßer Einbildungen. Denn es ist nicht abzusehen, wie die Phantasie irgend eine Combination der Elemente unversucht lassen sollte,

da sie eine unendliche oder freie Macht ist, und die Sphäre dieser Verknüpfungen, der Raum und die Zeitbewegung, nun selbst eine innere und unendliche geworden ist. So fließen aus derselben unendlichen Quelle nothwendig alle Erkenntnisse und alle Irthümer zugleich, und wenn diese letzteren nicht wären, so würden auch die ersteren nicht wirklich werden können.

Alle unsre Vorstellungen haben, als solche, Wirklichkeit, ja sie sind in einem viel höheren Sinne wirklich, als die sogenannten äußeren Dinge. Denn sie sind die vergeistigten, also unendlich erhöhten, Naturkräfte selbst. Den Beweis wird ein jeder in seinem eigenen Bewußtseyn finden können. Mithin sind die Vorstellungen intensive Größen oder Kräfte, und eine Mathematik derselben in einem gewissen Sinne eine Aufgabe, deren tiefere Erörterung aber hier noch nicht Statt finden kann. Die vollständige Lösung derselben ist überhaupt, wie man wohl sieht, Gegenstand eines praktischen Gesetzes, weil die Kraft und Dauer der einzelnen Vorstellung mit von der Freiheit abhängt. Dasselbe gilt von dem sogenannten Gesetze der Ideenverbindung. Dieses ist Theils ein äußeres, zufälliges, unendlich mannigfaltiges, Theils ein inneres und freies. Dieses aber soll jene Mannigfaltigkeit bestimmen, weil es eine nothwendige Foderung der Vernunft ist, daß der Geist den ganzen Kreis

seiner Vorstellungen in der kürzesten Zeit durchlaufe, welche Foderung jene blos zufällige Ideenverbindung wieder aufzuheben strebt.

Die Vorstellungen sind (zuerst) großentheils Vorstellungen ohne Bewußtseyn, oder bloße noch nicht angeeignete Eindrücke. Denn die Naturgewalt wirkt nach ihren unabänderlichen Gesetzen stetig auf die Sinne ein. Das Bewußtseyn aber ist die eigne freie und erst werdende That, die also in der Wirklichkeit in allen Graden vorkommen kann. Somit ist es wieder eine praktische Aufgabe, daß alle unsere Anschauungen und Vorstellungen das Bewußtseyn hell und wach finden, und wir müssen es wenigstens wollen, daß die Einbildungskraft uns nichts vorstellen könne, dessen wir uns nicht bewußt würden.

Jede Vorstellung kann unendlich oft wiederholt werden. Denn die Einbildungskraft ist wie ein Spiegel, der dasselbe Bild unendlich wechselnd zurückwirft (reflectirt) und wieder aufnimmt, und aufs neue wiederstrahlt. Die Reflexion, ein bezeichnender Ausdruck, der in der Philosophie nur zu häufig ohne gehörige Kritik gebraucht wird, ist eben wohl nichts anderes als diese stete und zugleich mit immer neuem und reinerem Lichte den Gegenstand erhellende Reproduction desselben (oder seines Bildes) in der Phantasie, und keine eigne oder besondre Handlung der Denkkraft. Denn die=

ses Vorstellen wird eben ein Begreifen und Denken, wie in der Folge gezeigt werden wird, und die sogenannte Reflexion ist der Uebergang des bloßen Vorstellens zum eigentlichen Denken (oder zur Begriffsbildung) — die sich in sich selbst erhellende Vorstellung. Denn das Nachdenken oder Reflectiren ist nothwendig eine innere lebendige Bewegung, eine stete Bildung und Wiederbetrachtung des Bildes, welche innere Thätigkeit des Gemüths eben sehr treffend durch den Ausdruck einer (gleichsam unendlich schnellen) Reflexion des Bildes bezeichnet wird. Zugleich wird damit ausgedrückt, daß das reflectirte — Bild — von dem Gegenstande selbst eben nur das Bild sey, welches daran erinnert, daß wir die Wahrheit selbst nicht unmittelbar oder an sich, sondern gleichsam nur in seinem Abbilde oder Widerschein zu erkennen vermögen, eine Erinnerung, die jedoch, damit sie selbst Wahrheit habe, noch eine tiefere Deutung erwartet.

Die Vorstellungen oder Bilder der Phantasie sind allgemeinere (oder ideale) Bilder. Denn nicht der einzelne sinnliche Eindruck bleibt in der Seele eben als dieser einzelne. Sondern es entstehen aus den einzelnen gleichartigen Anschauungen höhere und reinere — Allgemeinbilder oder sinnliche Ideale, und diese, was zu bemerken wichtig ist, sind die Grundlagen

derjenigen vollkommneren Vorstellungen, die wir Begriffe nennen, und die wir daher schon hier als (durch Bestimmung und Verdeutlichung) aus jenen hervorgehend im Allgemeinen bemerken können. Bevor wir nun aber die Betrachtung dieser höheren Erkenntnißweise selbst unternehmen, dürfte hier eine kurze Untersuchung über das Wesen der Sprache, deren Wirksamkeit und Verständniß wir bisher gleichsam stillschweigend voraussetzten, wohl nicht am unrechten Orte seyn, weil nämlich die Sprache, wie die Untersuchung zeigen wird, in der Zeit wirklich aus der Thätigkeit des Sinnenwesens und der erwachten Einbildungskraft hervorgeht.

Der kurze Inbegriff unsrer bisherigen Betrachtung ist nämlich dieser:

Unmittelbar und zuerst wird die chaotisch einwirkende Allmacht des Seyns, als das eigne und dunkle Leiden empfunden. Aber mit der Empfindung dämmert auch zugleich der sondernde und bestimmende Sinn, und durch das fortgesetzte und erhöhte Unterscheiden das erste und leise Bewußtseyn. Dieses nun war uns unmittelbar ein er-innerndes, und die höhere Wahrheit der Sinnlichkeit die ursprünglich freie oder schöpferische Einbildungskraft. So regt sich in der Seele das unendliche Spiel der vergeistigten sinnlichen Anschauungen, oder der Bilder und unbestimmten Vorstel-

lungen. Wie nun diese Vor=Stellungen unmittelbar auch als Dar=Stellungen zu begreifen seyen, und wie aus der Ursprünglichkeit dieser Handlung der Seele die Sprache gleichsam nothwendig hervorgehe, ist es eben, was jetzt zu entwickeln seyn wird.

III.

Die Darstellung, oder der psychische Ursprung der Sprache.

Indem wir es nun unternehmen, uns das Wesen der Sprache, dieser wundervollen Offenbahrung des Geistes, zu verdeutlichen, muß uns die Bemerkung sogleich auffallen, daß wir über die Sprache uns nur mittelst ihrer selbst verständigen können. Sie ist uns in der einen Rücksicht Gegenstand oder Erscheinung, in der andern ist sie uns Mittel oder Organ, und man sieht beim ersten Anblick nicht ein, wie die Bedingung jeder Verständigung selbst wieder einer Untersuchung und noch höheren Verständigung unterworfen werden könne. Es ist dieses derselbe ursprüngliche und unvermeidliche Kreis, der uns schon in der einleitenden Betrachtung über den Grund oder den Anfang der Erkenntniß sogleich

bemerklich werden mußte. Wir wollten das Wissen allererst anfangen lassen. Aber das Wissen mußte schon wie irgend da seyn, damit wir auch nur unsre Frage begreifen, und Vertrauen in ihre Gültigkeit möchten setzen können. So auch hier. Um uns über die Sprache zu verständigen, muß uns eine schon verstandene Sprache zu Gebote stehn. — Ueberhaupt geht Alles, wie im Seyn, so im Wissen, wie durch eine innere Kraft aus sich selbst hervor, und das Uebersehen dieser, wie es scheint, doch nahe liegenden Bemerkung ist die Ursache so mancher immer wiederkehrenden Täuschungen und Misverständnisse im Gebiete der Erkenntniß geworden. Ein bedeutendes und mit unserm Gegenstande in einer unmittelbaren Beziehung stehendes Beispiel dieser Art der Täuschung giebt uns die berühmte Frage nach der sogenannten ersten Entstehung des Menschengeschlechts und der organischen Natur überhaupt. Die tiefere Erörterung derselben, die uns hier zu weit von unserm Wege abführen würde, müßte vor allen Dingen den Sinn einer solchen Frage aufs genaueste bestimmen, ehe an die Beantwortung derselben gegangen würde. Denn es wäre ja wohl möglich, daß die Frage selbst noch anders gestellt werden müßte, daß ein erster und allgemeiner Zeitanfang vernünftiger Wesen überall nicht zu denken sey, daß man also in jener Frage eigentlich nach etwas viel Höherem, als nach einem bloßen Zeit-

anfang einer bestimmten Organisation, also nach einem allgemeineren (kosmischen) Bildungsgesetze etwa forsche u. s. w. Die nahe Beziehung dieser Frage aber zu unserm Gegenstande fällt in die Augen, da von der Ansicht über den Ursprung und die Geschichte des Menschengeschlechts die über den Ursprung der Sprache natürlicherweise abhängt. Denn so wie die Welt uns eben wirklich vor Augen liegt, geht die Sprache der Individuen freilich mit einer gewissen Leichtigkeit aus der schon vorhandenen und gebildeten ihrer Lehrer und Erzieher hervor. Man findet in der Erklärung dieser alltäglichen Erscheinung keine so große Schwierigkeit, oder man muß sich doch über Eine Erklärungsart eher vereinigen können, weil dasselbe Phänomen allen Beobachtern vor Augen liegt, dahingegen ein jeder über den allerersten und dunkeln Anfang seine eigne Hypothese machen, und die Sprache bald so, bald wieder anders kann entstehen lassen, durch einen höheren Unterricht etwa, oder durch Uebereinkunft, oder durch Nachahmung der Naturtöne u. s. w. Vor allen Dingen ist aber wohl nöthig zu wissen, was denn das sey, über dessen Zeitursprung man belehrt seyn möchte, und auf die Erörterung dieser Frage wollen wir uns auch hier, unserm Zwecke gemäß, beschränken.

Wir erkannten, wie die äußeren Gegenstände oder ihre Anschauungen durch die ein=bildende Kraft

der Seele nun zu ihrem innern Eigenthume wurden. So nun kann sie jede Anschauung sich in unendlicher Wiederholung vergegenwärtigen, oder vorstellen. Diese Vor=Stellung — vor den Augen des Geistes — ist aber, in einer andern Richtung angesehen, zugleich eine Hin= oder Dar=Stellung, so wie der Zeichner, indem er die Gestalt im Innern anschaut, sie auch augenblicklich außer sich im Bilde auf die Tafel hinwirft. Etwas Aehnliches, kann man sagen, geht auch in der Seele selbst vor. Sie stellt sich ihre Bilder hin oder dar — ihrer eigenen Betrachtung. So wird die innere Thätigkeit der Seele gleichsam ursprünglich ein Selbstgespräch, worin die beiden Beziehungen — des Darstellens und des Auffassens und Erwiederns — gewöhnlich nur nicht unterschieden werden, aber doch unterschieden werden können, wie man es ja auch zuweilen wirklich unternimmt. Und eben in dieser doppelten Beziehung, vermöge welcher die Seele in unendlich kurzer Zeit sich selbst zu verstehen, und zugleich den Faden der Gedanken fortzuspinnen hat, liegt wohl mit ein Grund der fühlbaren Ermüdung bei fortgesetztem einsamen Nachdenken, dahingegen das lebendige Wechselgespräch dem Gedanken Ruhepunkte und Erholung gewährt, indem sich die Seele abwechselnd wieder leidend verhalten, und nicht in jedem Augenblick zugleich Gedanken erzeugen und auch anschauen darf. — Ueberhaupt aber gelangt

der Mensch nur unter Menschen zum Bewußtseyn Seiner Selbst, und die Sprache geht in ihrer äußeren und lebendigen Erscheinung auch nur aus diesem Verhältniß hervor, und wir haben hier zuerst nur auf die mehr innere Entstehung derselben in ihrer höchsten Allgemeinheit (als Darstellung in Phantasie) aufmerksam machen wollen. So ist sie von dem Sich-Vorstellen der Seele nicht unterschieden, daher denn auch das Denken ein inneres Reden (nach dem naiven Ausdruck der Indianer die Sprache im Bauch) und das Reden ein äußeres oder lautes Denken heißen kann. So ist auch oft das Schweigen selbst die höchste Beredtsamkeit, und der Gedanke bricht oft unwillkührlich in Worte aus. So gewiß ist es, daß das Denken nothwendig Sprechen wird, und daß die Sprache ewig ein Denken ist oder bleibt.

Diesem zu Folge ist uns die Sprache (in der allgemeinsten Bedeutung des Worts) eine nothwendige Darstellung oder Aeußerung des Gedankens, oder das gleichsam im Aeußern sich fortsetzende, oder erscheinende Denken. Und zwar ist sie Darstellung des Gedankens und der Dinge nur — als gedachter, oder vorgestellter. Und auch bezieht sie sich allein auf den Gedanken, den eigenen oder fremden. Denn nur in der Welt der Geister kann es eine eigentliche oder wahre Sprache geben. Daher es denn auch einer-

lei ist, ob man, wie wir oben festsetzten, die Phantasie, oder aber ihr unmittelbares Erzeugniß, die Sprache, als das erste unterscheidende Merkmal des Menschen angiebt.

Inwieferne nun die Sprache sich nicht sowohl auf die Dinge, als auf die Gedanken oder die Begriffe von ihnen bezieht, und diese eben darstellen soll, insoferne können wir hier — wo uns die Natur der höheren Erkenntniß noch nicht betrachtet ist — auch nicht hoffen, die ganze Tiefe des Wesens der Sprache zu erforschen. Aber umgekehrt bildet die Erkenntniß sich auch allererst nur durch die schon vorhandene Sprache, wie wir alle früher sprechen, als eigentlich denken lernten. — Wir betrachten hier daher vorzugsweise die Entstehung der Sprache aus der durch die Unendlichkeit der Natureindrücke bewegten Einbildungskraft. Zugleich aber wird die Bemerkung ihrer allgemeinsten Formen uns den in ihr überall herrschenden Begriff erkennen lassen.

Wie in der Sinnlichkeit alle unsre Vorstellungen, (und überhaupt alle Erkenntniß) äußerlich angeknüpft sind, so auch nothwendig die Darstellung, oder Aeußerung derselben. Die Sprache also wird nothwendig eine sinnliche Darstellung seyn, oder eine Darstellung mittelst sinnlicher und frei gewählter Bilder, welche also in der äußern Natur des Menschen (seiner Organisation) ihrer

Möglichkeit und Anlage nach ihre Wurzel haben müssen. Nun bemerkten wir aber früher, wie nur die beiden edleren Sinne der Seele bleibende Eindrücke, oder eigentliche Bilder zuführen, und wie auch sie allein mit der Wirksamkeit der Organisation nach außen in Beziehung stehen, so daß aus dem Sehen das Nachbilden der Gestalt, aus dem Hören das Nachbilden der Laute und Töne hervorgehe. Die freie Darstellung wird also auch jener ersten sinnlichen Erkenntniß verwandt, und das dargestellte Bild entweder ein sichtbares (Bild im engeren Sinn) oder ein hörbares seyn müssen, welches letztere ebenfalls so genannt werden darf, weil sich nämlich die Laute und Töne auch auf räumliche Verhältnisse beziehen, und also auch der Phantasie auf gewisse Weise sichtbar bleiben können.

Um nun aber das Verhältniß dieser beiden Arten von Bildern unter einander deutlicher einzusehen, wird es nöthig seyn, einen Blick auf den Gegengenstand oder Inhalt aller geistigen Darstellung oder Mittheilung überhaupt zu richten. Dieser Inhalt aber — um es kurz auszusprechen — ist die ewig wirkende und lebendige Seele der Natur. — Diesem Inhalte muß die Art der Darstellung entsprechend seyn. — Wären etwa nur feste und ruhende Gestalten, oder bleibende Dinge, darzustellen, so würde man mit dem Zeigen der eben gegenwärtigen, und mit dem Abbilden oder Zeichnen der

nicht eben anschaulichen ausreichen. Die Erkenntniß aber fodert etwas ganz Anderes. Das Innere oder der Begriff des Dinges, die Verhältnisse und die Wechselwirkungen aller unter einander sollen dargestellt werden. Diese lebendigen Beziehungen nun kann zwar das sichtbare Bild, welches dadurch zum Sinn=Bilde wird, auch wohl zum Theil ausdrücken, weil nämlich die sichtbaren Naturgestalten dem geistigen Auge überall mehr bedeuten, als dem blos leiblichen. Aber eine solche nur sichtbare Bildersprache wird, ihrer Natur nach doch immer höchst unvollkommen bleiben müssen, weil jedes einzelne Bild immer nur feste Momente, und nicht auch die leisen Uebergänge der Zeitbewegung darstellen kann, so daß auf diese Weise eine Folge von Gedanken immer nur unvollständig, und überhaupt nur mit großer Mühe, ausgedrückt werden könnte. Auch giebt diese Art der Mittheilung nur noch eine äußere Erscheinung oder ein blos Aeußeres und noch keine Aeußerung (der Empfindung und des Gedankens). Die Aufgabe aber ist, daß der Gedanke sich unmittelbar als ein Inneres — äußere und mittheile, daß also das sinnliche Bild oder Mittel und Vehikel der Darstellung in einer steten und sich bewegenden Verbindung mit der Empfindung und dem Gedanken bleibe, oder aus dem Leben der Seele bewegt hervorgehe und ausströme, und zwar als ein in jedem Punkte bestimmtes

und bestimmbares, damit in ihm sich jede Anschauung spiegeln möge. Ein solches Bild oder Vehikel aber ist der artikulirte und zur Rede sich verknüpfende Laut, der in einer eigenen und höheren Beziehung Ton wird. Denn aus der bewegten Brust des Menschen tönt die unendliche Natur in ihrer durchgängigen Bestimmtheit wieder. — So ist das schaffende Wort gebohren, welches im Anfang war.

Betrachten wir nun die tiefe Eigenthümlichkeit dieses hörbaren Bildes genauer, so werden wir alle wesentlichen Erfodernisse der geistigen Darstellung in ihm vereinigt finden. Denn erstlich ist es, wie schon bemerkt, unmittelbare, also freie, geistige und bewegliche, Aeußerung der Seele. Es ist ihr Leben selbst und dessen augenblickliche Stimmung und Bewegung, die wir ertönen hören. Wenn es also geschickt ist, Empfindungen und Gedanken mitzutheilen, so hat diese Mittheilung die Form der Innerlichkeit noch im höchsten Grade an sich, und die Verbindung mit der freien und bewegten Quelle der Empfindungen ist nicht aufgehoben. — Ferner kann es, als Wort, in der kürzesten Zeit das Höchste darstellen, weil es, obgleich in Einer Hinsicht bestimmt, wie sogleich näher zu betrachten ist, doch zugleich auch die freieste Willkühr zuläßt. Denn die Laute und ihre Verbindungen sind, obgleich sie wohl ursprünglich Bilder heißen müssen,

doch zugleich auch als frei bestimmbare *Zeichen* zu betrachten. Das Wesen des Zeichens aber ist, daß ihm jede Bedeutung beigelegt werden kann, weil es als Zeichen nur *erinnern* soll an das Bezeichnete. So entsteht die Zauberkraft des ausgesprochenen Wortes, welches *im Nu* — eine Ewigkeit und ihren höchsten Gedanken — dem horchenden Ohre verkündigt, und der vernehmenden Seele *wirklich macht*. —

Endlich aber sind auch die hörbaren Bilder vollkommen *bestimmte*, und die Zahl ihrer Elemente eine endliche, welches auch nothwendig war, wenn eine Verständigung möglich werden sollte. Sowohl der Umfang der Stimme als auch ihre Formen sind nämlich durch die allgemeine Gesetzlosigkeit im Bau der Redeorgane unveränderlich bestimmt, wodurch die Willkühr der Bezeichnung, ihrer Mannigfaltigkeit unbeschadet, auf eine, man kann sagen, *weise* und zweckmäßige Art geregelt und beschränkt ist. Und diese Bestimmungen der Redeorgane sind eben die räumlichen Verhältnisse, in welchen die *hörbaren* Bilder nun auch auf gewisse Weise eine *sichtbare* Gestalt annehmen. — Demnach verhält sich die artikulirte Rede zu den *blos* sichtbaren Bildern, wie Inneres zu Aeußerem, wie die Seele zur Gestalt. „Das Ohr, sagt ein geistreicher Schriftsteller, ist die *Tiefe* der Seele, das Gesicht ihre *Fläche*. Der Klang spricht die tief verborgene Ordnung unsers

Innern an, und verdichtet den Geist; das Sehen zerstreut und zerlegt ihn auf Flächen." — Der inneren Freiheit, der zeitüberwindenden Kraft des Gedankens kann nichts Aeußeres wohl näher entsprechen, als der Hauch der begeisterten Brust, als das Wort, welches, im Augenblicke gebohren, auch den jüngsten und freiesten Gedanken des Geistes verkündigt. — Und erhebt und befreit sich nicht wirklich die Seele, wenn sie auf den Flügeln des Gesanges nun aus der Tiefe des dunkeln und irdischen Daseyns sich emporschwingt, in Vergessenheit alles dessen, was nicht sie selbst und ihr zeitloses Leben ist?

Wie aber überhaupt kein Einzelnes seine volle Bedeutung hat ohne ein Anderes, so dürfen wir auch hier nicht vergessen, daß die Seele nur da sey in ihrer sichtbaren Gestalt, welche zugleich ihr reiner Spiegel und ihre kräftige Gegenwart ist. In dieser Betrachtung nämlich muß jener Vorzug der nur hörbaren Sprache wieder verschwinden. Denn auch aus der ruhenden und schweigenden Gestalt spricht, wie man sich treffend ausdrückt, der Geist und das Leben. Es giebt ein beredtes Schweigen, welches oft weiser ist, als die laute und prunkende Rede. — Die tiefste Empfindung muß verstummen. — Im Blicke, sagt man, ist die ganze Seele, und keine Worte vermögen seinen Zauber auszudrücken. — So ist die vollkommenste Darstellung eben die vereinigte der Rede und des be-

seelten Blicks, wozu noch die deutende Gebehrde verstärkend hinzukommt. Man will daher den redenden Menschen auch sehen, so wie man umgekehrt verlangt, daß ein Mensch von geistreicher und vielversprechender Gesichtsbildung auch etwas sage, und seinen Geist laut werden lasse. So fodert man von einer guten Schrift auch, daß sie sich mündlich vorgetragen mit Vergnügen müsse anhören lassen. Auch hat der mündliche Unterricht und Vortrag in den Wissenschaften in der Idee mit Recht den Vorzug vor dem blos geschriebenen. Nur daß auch hier freilich die Wirklichkeit, im Zwange äußerer und beschränkender Formen, der Idee nicht immer zugleich unmittelbar entsprechend ist.

Wie seelenvoll aber die Rede, so verhallend und flüchtig ist sie auch. Und wie man nicht blos die Bewegungen in der Natur, sondern auch ihre ruhigen Gestalten, selbst ruhig, zu betrachten wünscht, so möchte man auch die dargestellte Gedankenwelt still prüfend und bedenkend vor dem Auge des Geistes behalten, welches aber, wenn man eine solche Darstellung nicht etwa in der Erinnerung anschauen kann, nur dadurch möglich ist, daß die Rede sichtbar werde. Aus diesem Bedürfniß ist die Entstehung der Buchstabenschrift zu begreifen, welche, ursprünglich vielleicht aus der Bilderschrift entstanden, sich jetzt ganz nur auf die artikulirte Rede bezieht, wie die Musikzeichen auf die Töne. —

Durch diese Darstellung der Gedanken in sichtbaren, und so — durch die Schnelle des Blicks — leicht durchflogenen und verstandenen Zügen sind nun die Denker aller Zeiten und entfernter Länder geistig und leicht verbunden, und neue wundervolle Welten gehen aus den mystischen Zügen nun dem Einsamen auf, der in dem flüchtigen Leben sonst den Verwandten seines Geistes nirgends erblickt hätte. — Und, welches für die Wissenschaft so wichtig ja unentbehrlich ist, jeder Gedanke kann in dem bestimmtesten Ausdruck unendlich oft wiedergedacht, und so durch die Prüfung und Erfahrung der Jahrhunderte geläutert und bewährt werden. — Auch begünstigt die stillere Betrachtung der Schriftzüge das ruhige Anschauen der Bilder, und die angestrengte Arbeit der Seele, ohne die keine ernstere Wissenschaft je mag erworben seyn. — Hieraus erhellet denn auch wieder, daß auch das Hören der Worte immer von einem Schauen entsprechender Gestalten begleitet sey. Diese Verbindung hat einen tiefen Grund in der Natur unsers Geistes, und kann auch wirklich überall, nur nicht bei allen Wörtern der Sprache mit gleicher Leichtigkeit, nachgewiesen werden. Bei denen, welche sinnliche Gegenstände ausdrücken, ergiebt sich die Wahrheit dieser Bemerkung von selbst. Aber auch die sogenannten unsinnlichen Vorstellungen haben eine gewisse Gestalt in der Phantasie, die man bei eini-

ger Aufmerksamkeit auch leicht wahrnehmen wird. Daher man sie ja auch, in der Poesie mit Worten, in der allegorischen Malerei unmittelbar sichtbar, wirklich beschreibt und abbildet.

Nachdem wir so das Verhältniß der beiden möglichen Darstellungsarten unter einander und ihre innere Einheit und Verbindung in der vorzugsweise so genannten (hörbaren) Sprache oder artikulirten Rede erkannt haben, werden wir nun einige Hauptmomente dieser erscheinenden Offenbahrung des Gedankens näher in Erwägung ziehn.

Um uns gleichsam in den Mittelpunkt ihrer reichen Bildungen zu versetzen, haben wir uns zuförderst an unsre frühere Bemerkung zu erinnern, daß es nicht sowohl ein ruhiges Seyn, als vielmehr ein unendlich regsames Leben, die wirkende Kraft der Dinge sey, was der Geist auszusprechen oder zu benennen habe. Dieses unendlich wechselnde Leben nun, wie es in der Seele empfunden ist, so auch tönet es, in der gleichen unendlichen Bestimmtheit, aus der bewegten Brust des Menschen wieder. Denn die Organisation des Menschen steht mit der ganzen umgebenden Natur in der genauesten und innigsten Beziehung, und die durch die Natur-Eindrücke bewirkte Erschütterung unsers Nervensystems wird in ihrer Bestimmtheit nothwendig fort- und wieder-tönen. Jeder einzelnen Natur-Empfindung wird also eine gewisse Bewegung in der Organisa-

tion und — weil diese nur die erscheinende Seele selbst ist — auch in der Seele entsprechen müssen, welche Bewegung nun (durch den Trieb der Freiheit) in ihrer Bestimmtheit als Laut hervorbricht, und so das Ohr dem Eindrucke analog nun erschüttern wird. Daher denn auch die einfachen und ersten Empfindungslaute wohl in allen Sprachen ziemlich genau dieselben sind. Diese Laute aber sind auch zugleich die unendlich bildsamen Elemente oder Keime, aus deren Fortbildung und Verknüpfung der ganze Reichthum und die unendliche Fülle der Sprachen zu begreifen ist. Und zwar ist die Ableitung des einzelnen Wortes aus den einfachen (nachbildenden) Empfindungslauten um so bestimmter und leichter anzugeben, je mehr der Gegenstand desselben ein blos sinnlicher ist. Je geistiger hingegen die Bedeutung des Wortes, um so tiefer muß sich das Element desselben oft verbergen können, weil die freie und stets wirksame Macht des Gedankens dieses Element durch eine unbestimmbare Menge von Umbildungen und Steigerungen der Bedeutung schon verarbeitet hat. Zugleich ist hier zu bemerken, daß die sinnlichen Erscheinungen und Bewegungen in der Natur alle mehr oder weniger in sich selbst mannigfaltig und veränderlich sind, mithin bald so bald wieder anders auf das Gemüth einwirken, und dem zu Folge bald diese bald wieder eine andre Benennung erhalten mußten. Oder: die

Benennung derselben Erscheinung war schon ursprünglich innerhalb gewisser Gränzen mannigfaltig und willkührlich, und hierin liegt mit ein Grund der ersten Verschiedenheit der Sprachen, welcher Gründe es natürlich noch mehrere geben muß. So drückt z. B. das Deutsche Wort Blitz mehr die augenblickliche Schnelle dieser Erscheinung aus, das Dänische Lyn (verwandt mit Lys, Licht) dieses und auch das Leuchten, das Griechische στεροπή die schlängelnde Gestalt u. s. w. Zugleich aber entsprechen diese nnd die noch übrigen Ausdrücke in andern Sprachen der Empfindung, welche jene große Natur-Erscheinung in uns erregt, sehr gut, und es würde uns widersinnig vorkommen, wenn z. B. vorgeschlagen würde, Statt Blitz Donner zu sagen und umgekehrt. Es ist, als hienge das Daseyn des Dinges oder der Erscheinung vom Worte ab, so daß, wenn wir das Wort Blitz aussprechen hören, wir auch wirklich diese Erscheinung wahrzunehmen glauben, und durchaus an keine andre dabei denken können. — Die Sprache vereinigt demnach in sich eine gewisse geistige Freiheit oder Willkühr mit einer reinen Nothwendigkeit und durchgängigen Bestimmtheit, und sie mußte aus der Anschauung und Empfindung der Natur als eine durch Freiheit nun ins Unendliche bildsame Bewegung hervorgehen. Um dieser ihrer Nothwendigkeit wegen darf sie also nicht als ein Werk einer

bloßen Verabredung (ohne schon vorhandene Rede?) oder einer etwanigen Uebereinkunft betrachtet werden. Denn woher auch nur das Verstehen der Auffoderung zu einer solchen Vereinbarung? Vielmehr gab, muß man sagen, der Mensch jedem Dinge sogleich und unmittelbar seinen Namen, wie er auch unmittelbar die Dinge erkannte. Denn Erkenntniß ist eben auch unmittelbar Benennung, und umgekehrt, so wie wir auch noch täglich, wenn uns die Erkenntniß eines neuen Gegenstandes angeboten wird, zu allererst gleichsam unwillkührlich nach seinem Namen fragen. Wie die ganze Sprache nur Fülle und Kraft der Natur ist, so ist oder wird auch die ganze Natur in das geistige Wesen der Sprache aufgenommen und verwandelt. Und weil nur Dasselbe und Eine von allen redenden Menschen angeschaut und erkannt wird, und weil die Darstellung oder das Aussprechen dieses Selbigen und Einen überall gesetzlich und bestimmt ist, sollte man denn nicht — schon aus dem blos Sprachphilosophischen Gesichtspunkt — nicht etwa blos die Möglichkeit, sondern vielmehr die Nothwendigkeit einer allgemeinen Verständigung behaupten dürfen? Denn es muß eben zuletzt jede Willkühr aus der Sprache verbannt werden, und das Wort überall nichts anderes seyn, als die reine Verkörperung eines nothwendigen Gedankens, wie ja auch die Natur dieses schon ist, nur vorerst

äußerlich und ungedeutet. — Aber freilich ist der Streit über die Worte zuerst darum selbst nothwendig, und mehr als ein bloßer Wortstreit, weil nur die Gedanken die Worte bestimmen können, und weil die Gedanken selbst noch im Streit befangen sind. Wäre dieser nur geschlichtet, so würde es den Worten allein schwerlich einfallen, über sich selbst unter einander Streit anzufangen. So lange aber der Gedankenstreit fortdauert, ist auch der Wortstreit, oder der Streit über Worte, unvermeidlich, ja wünschenswerth. Denn: kein Wort ist ein bloßes Wort, und das gefällige Sprüchlein: in verbis simus faciles, darf in der Wissenschaft wenigstens nicht laut werden.

So viel über die Entstehung der Sprache und über ihre allgemeine sinnliche Bestimmtheit und Gesetzlichkeit. Wir haben nun noch kurz von den sogenannten Bestand-Theilen oder Formen der schon gebildeten Sprache zu handeln, in so weit es nämlich für den Zusammenhang der allgemeinen Betrachtung hier nöthig seyn wird.

Die Sprache, bemerkten wir, sey geistige Darstellung einer Bewegung oder Entwickelung, überhaupt eines Werdens. Als eine solche muß sie nothwendig nun selbst in der Form der Bewegung oder der Vielheit erscheinen. Oder sie muß eine gewisse Mehrheit verschiedener Formen enthal-

ten, deren Vereinigung oder Zusammenstellung nun jenes allgemeine Werden darstellen könne, zugleich aber auch in jedem (durch die Freiheit bestimmbaren) Punkte die Bewegung wieder abschließen und beendigen, weil der Gedanke nämlich überall wieder Einheit oder Vollendung fodert. — So nur wird die Sprache eine Sprache des Gedankens seyn können. So muß sie daher auch überall wirklich sich ausgebildet haben. — Die Nothwendigkeit eines solchen innern Gegensatzes oder eines Organismus gleichsam der Sprache fühlt man auch unmittelbar in der nahe liegenden Bemerkung, daß nämlich das einzelne Wort noch eigentlich gar nichts — sage oder kund thue, eben weil es kein Werden und kein Geschehen aussprechen kann. Denn wo dieses etwa doch der Fall wäre, da kämen andre Umstände dem Wort zu Hülfe, die Gebehrde etwa, der vorhergehende Zusammenhang der Rede, die sinnliche Gegenwart einer Erscheinung u. s. w. Sonst wird erst da gesprochen oder etwas gesagt, wo man eine gewisse vollendete Verbindung mehrerer Wörter, einen sogenannten Satz, aufstellt. Denn eben nur durch die Verbindung erhält das einzelne Wort seine Bedeutung, da es allein aufgestellt jede, also keine bestimmte, also eigentlich gar keine Verknüpfung eingeht, mithin die Seele noch ganz zweifelhaft und unbefriedigt läßt. Denn wenn auch der Hörer etwas mit dem Worte anzufangen weiß, so

sagt ihm das einzelne Wort doch noch gar nichts von dem Gedanken des Sprechers.

Was nun die Bildung und die Bedeutung der einzelnen Theile der Rede betrift, deren Nothwendigkeit nur noch im Allgemeinen nachgewiesen ist, so war ohne Zweifel eben die unmittelbar empfundene Bewegung und Thätigkeit in der Natur der Inhalt der ersten Wörter (wiefern nämlich von ersten überall die Rede seyn kann) und diese waren also, (nebst den bloßen Empfindungslauten selbst, die noch keine eigentlichen Wörter sind) Zeit- oder That-Wörter, und Bestimmungs-Wörter oder Adjective. Denn aus der Einwirkung der Natur auf den Menschen ist die Rückwirkung oder Aeußerung, die wir Sprache nennen, allein erklärbar. Diese Einwirkung aber ist eine stets wechselnde, und so mußte das wechselnde Seyn als solches aus der Brust des Menschen zuerst wiedertönen, d. h. die ersten Theile der Rede mußten eben so viele Nachbildungen und Darstellungen — nicht sowohl der Dinge selbst — als vielmehr ihrer Eigenschaften, Bewegungen und Wirkungen werden. Denn es wirkt die Natur ja überall auf den Menschen wirklich nur als Ein unendliches Ganze, und Alles mußte dem Menschen daher zuerst nur wechselnde Bestimmung (Attribut) der Einen Weltseele scheinen. Oder mit andern Worten: die Vorstellungen von den Kräften und Be-

stimmungen der Dinge waren früher da, als die von den Dingen selbst, und somit auch die Benennungen. — Diese Unbestimmtheit, oder dieses Fortfließen der Rede soll auch noch in den Sprachen roher Völker bemerklich seyn, worin ganze Begebenheiten oft nur durch Ein (gleichsam fließendes und veränderliches) Wort ausgedrückt werden, und Zeit- und Nenn-Wörter noch wenig unterschieden in einander übergehen.

Von diesen Bestimmungswörtern (Verben und Adjectiven) war nun aber der Uebergang zur Bildung der sogenannten Hauptwörter natürlich und nothwendig. Denn die Naturgestalten sonderten sich durch die eigne Bewegung bestimmt von einander ab, und jede einzelne erweckte immer wieder dieselbe Empfindung und dieselbe verbundene Vielheit einzelner Empfindungen. Ferner sah man gewisse Bestimmungen derselben Gestalt oder Erscheinung wechseln, während andere blieben. So bezeichnete man nun bald den Träger der mehreren verschiedenen Eigenschaften durch irgend ein ausgezeichnetes Attributiv, und erhob dieses zu der Würde eines Bleibenden und Bestehenden. So entstanden die Substantive, deren Abstammung von Adjectiven und besonders von Zeitwörtern auch wohl ziemlich allgemein nachzuweisen ist. Und zwar erkennt man die Bedeutung der Substantive recht bestimmt in ihrer Ableitung von den verschiedenen Zeitfor-

men. So z. B. der Klang von der Form der vergangenen Zeit: es klang, so auch Gang, Gabe. Dahingegen das Leben z. B. und andre ähnliche von der Form der gegenwärtigen Zeit hergenommen ist, wovon die Gründe von selbst einleuchten. — Die Bildung von Substantiven war also nothwendig. Denn ein bloßer Wechsel war überhaupt nicht einmal anschaulich. Vielmehr bemerkte man überall ein Beharrliches, an welchem man nun den Wechsel beobachtete. Die Sonne gieng auf und unter, blieb aber immer die leuchtende und strahlende Scheibe. Der Baum grünte und entblätterte sich wieder, blieb aber mit seinem festen Stamm und dessen Aesten und Zweigen ruhend dastehn. So wurden Sonne, Baum Substantive, Sich-Bewegen, Grünen Attributive zu jenen, obgleich diese letzteren, als die Benennungen der ersten unmittelbaren Empfindungen, der Zeit nach die früheren waren. — Einmal angefangen gieng diese Substantiirung der Erscheinungen nun ins Unendliche fort, und zeigte sich eben dadurch als eine nothwendige Form der Sprache (oder der Erkenntniß). Jeder Theil jedes Dinges erhielt nun seine Benennung in Form des Substantivs, der Zweig, das Blatt, die Faser, der Saft u. s. w. Und auch die zurückgebliebenen Adjective nahmen nun diese neue Form an. Man sagte: das Grün, das Leuchten u. s. w. Und jedes Wort ohne Ausnahme ließ sich

in diese Form bringen, eben weil jeder Unterschied in der Natur, welchen die Sprache einmal fixirt hatte, nun auch gleichsam ein selbstständiges Seyn erhielt. Aber nicht können umgekehrt die eigentlichen Substantive die Bestimmungsform annehmen. Die Sonne, der Baum können nicht als Bestimmung einer Menge anderer Dinge auftreten, so wie z. B. grün oder leuchten u. s. w. Ein Anderes ist, daß von den Substantiven sich wieder neue Bestimmungswörter ableiten lassen, wie sonnig, sich sonnen, baumartig u. s. w.

So unterscheiden wir nun drei verschiedene Formen, das Hauptwort, das Zeitwort und das eigentliche Bestimmungswort oder Beiwort, und wir dürfen nun schon erwarten, daß durch Verbindung dieser Theile ein Gedanke sich werde darstellen lassen. Indem wir aber den Versuch anstellen, bemerken wir sogleich die sehr verschiedene Tauglichkeit der beiden letzteren Formen zu diesem Zweck. Die Verbindung des Hauptworts nämlich mit dem Zeitwort giebt uns einen bestimmten und vollendeten Sinn, wie wenn wir z. B. sagen, daß die Sonne leuchte, der Baum grüne. Dahingegen die Verknüpfung des Beiworts mit dem Hauptwort noch eine dritte und ausdrückliche seyn muß, deren allgemeinste Form wir in dem Worte seyn finden. — In diesem Verhältniß, welches hier nur angedeutet werden konnte, offenbahren sich uns, wie in einem Spiegel, tiefere

Geheimnisse der Erkenntniß sowohl, als auch des Wesens der Dinge. Wenn nämlich die kürzeste und allgemeinste Form der Sprache diese ist, die Handlung (Entwickelung oder Bewegung) eines Ruhenden oder Seyenden (Substanten) auszusprechen, muß nicht diese Einheit und Allgemeinheit der Form ihren tieferen Grund im Geiste selbst haben, wovon die Sprache ja selbst nur die ewige Offenbahrung ist?

Da sich uns auf diese Weise nun der vollendete Gedanke schon ausgesprochen hat, so werden die noch übrigen Formen der Rede im Verhältniß zu jenen ersten als sehr untergeordnet und unwesentlich erscheinen müssen, wie es auch schon ihre Benennungen wirklich ausdrücken. — Von den sogenannten Vorsetzwörtern wollen wir hier nur bemerken, daß sie dazu dienen, die allgemeinen zeitlichen und räumlichen, und so auch (mittelst Steigerung des Bildes) die innern oder geistigen — Verhältnisse der Dinge auszudrücken. Ihre Zahl ist daher auch endlich und bestimmt, und sie lassen sich durch eine leichte gleichsam geometrische Betrachtung finden. — Das Bindewort ist seiner Natur nach schon mannigfaltiger, weil es nicht blos einzelne Wörter, sondern auch ganze Sätze zu verknüpfen dient, und sich also, seiner innern Bedeutung nach, auf die schon zum Theil höhere Gedankensphäre bezieht. Daher die zweckmäßige Benutzung dieser gei-

stigen Verbindungslaute eben so wichtig, als oft schwierig ist. — Eine Erwähnung verdient noch das Particip, als eine bedeutende Vereinigung der Zeit- und Bestimmungs-Form, durch welche die lebendige Kraft des Zeitworts nun eine ruhende und immanente wird, ohne doch aufzuhören auch eine wirkende zu seyn. Man kann das Particip daher mit Recht ein energisches Attributiv nennen. So fühlt man z. B. gleich, daß der Ausdruck grünender Baum mehr sage, als daß der Baum eben nur grün sey. Diese Form ist eben so bedeutend in ihrem Ursprung, als sie in der Anwendung wichtig ist.

Die vorstehenden Betrachtungen werden hinreichend gewesen seyn, die psychische Entstehung der Sprache, und sie selbst als unmittelbare Erscheinung einer höheren Erkenntnißart darzustellen. Ihr ganzer innerer Bau in seiner kunstreichen Anordnung und strengen, doch zugleich geistig freien, Gesetzlichkeit bestätigt diese Ansicht derselben, und offenbahrt dem Betrachter überall den ordnenden Verstand, welcher in einer schon gebildeten Sprache auf unsichtbare Weise herrscht und waltet.

Zugleich aber wollen wir uns hier wieder erinnern, wie die Sprache ihrem sinnlichen Inhalte und ihrer Erscheinung nach durchaus bildlich sey und in ihrer ganzen Entwickelung auch nothwendig immer bleiben müsse. Diese Bemerkung ist für das

Verständniß aller wissenschaftlichen Darstellungen von der höchsten Wichtigkeit.

Das Wesen aber oder der Geist der Sprache ist allerdings nur jener ordnende Verstand und die ursprünglich erkennende Vernunft. — Und mit dieser Einsicht nahen wir uns dem Heiligthume dieser höheren Erkenntniß.

Drittes Hauptstück.

Von dem Verstande, als dem ordnenden Princip der Erkenntniß.

I.

Die Begriffs-Bildung.

Mit dem Worte also — dies war das Resultat unsrer vorhergehenden Betrachtung — eröfnet sich dem Geiste zuerst seine eigne innere Welt, als eine wieder dargestellte und ausgesprochene, somit durch geistige Gesetze nun weiter bestimmbare und zu ordnende. Denn mit dem Worte ist die Möglichkeit der schnellsten und mannigfaltigsten Wiederholung und Vergegenwärtigung der Vorstellungen gegeben, und zugleich die des Zusammenfassens alles Einzelnen, was in der Vorstellung unterschieden wird. Die höhere Aufgabe der Erkenntniß ist näm-

lich nun die, die in Einer Vorstellung enthaltenen einzelnen Bestimmungen alle zugleich oder in der kürzesten Zeit vorzustellen, oder zu begreifen. Hiezu aber ist, wie man leicht einsieht, eben das Wort das Hülfsmittel und die Vorbereitung, weil es augenblicklich an den ganzen Gegenstand erinnert, welchen es bezeichnet, wenn es gleich unmittelbar nur eine einzelne Eigenschaft desselben abbildet und ausspricht. So ist mit dem Worte nun wirklich der Sieg über die Zeit, welche alle Erkenntniß sonst vernichten würde, entschieden, und das stille unendliche Denken (Ordnen, Einigen der Vorstellungen) ist möglich geworden.

In den Vorstellungen (durch Einbildungskraft) erkannten wir nämlich die zwar absolut freien, zugleich aber noch unbestimmten, oder noch nicht an Gesetze gebundenen, Handlungen des Geistes. Von einer solchen absolut freien Thätigkeit muß die höhere Erkenntniß allerdings ihren Ursprung nehmen. Aber zugleich muß diese absolute Freiheit auch die strengste Gesetzlichkeit seyn. Die bloße Vorstellung aber schweift gleichsam noch unbestimmt und ungewiß umher. So sagt man, dieses oder jenes könne man sich zwar im Allgemeinen wohl vorstellen, aber noch nicht einsehen oder begreifen.

Jede Vorstellung nun eines sinnlichen Gegenstandes — denn von solchen ist hier zunächst noch

die Rede — oder jedes sogenannte Gemeinbild kommt im Bewußtseyn als eine gewisse Vielheit oder Fülle einfacher Anschauungen oder Empfindungen vor. Denn jeder sinnliche Gegenstand wirkt entweder auf mehrere Sinne zugleich, oder, wenn nur auf einen, dann auf diesen doch auf veränderliche Weise. So hören wir den zuerst nur gesehenen Baum auch rauschen und säuseln. Das sonst gleichartige Blau des Himmelsgewölbes erscheint gegen den Horizont allmählig trüber und blässer. In der Vorstellung von der Sonne unterscheiden wir ihren Glanz, ihre scheinbare Größe, ihre Bewegung und die erwärmende Kraft ihrer Strahlen. Selbst die Lichtpunkte der Fixsterne, worin sonst nichts zu unterscheiden ist, bewegen sich doch wenigstens auch scheinbar in unserm Blick, und so ist in jeder sinnlichen Vorstellung irgend eine Vielheit überall und ohne Ausnahme.

Diese Vielheit aber würde eine in einander fließende, verschwimmende, nirgends also eigentlich erkennbare seyn, wenn sie nicht auch überall nach gewissen Gesetzen bestimmt, abgegränzt oder als bestimmte Einheit gefaßt werden könnte. Eine solche geistig bestimmte Einheit bestimmter einfacher Anschauungen heißt nun Begriff und zwar zuerst sinnlicher Begriff, oder Begriff irgend eines Sinnlichen, wobei es hier noch unentschieden bleiben muß, ob und inwieferne es Begriffe

geben möge, die sich in keiner Rücksicht auf einen sinnlichen Inhalt beziehen. Uebrigens versteht man dem Sprachgebrauch zu Folge unter Begriff sowohl die Handlung jener geistigen Einigung selbst, als auch das Erzeugniß derselben, wenn man z. B. sagt, man habe gewisse Begriffe, welches Verhältniß uns aber in der Folge noch deutlicher werden wird. — Das sogenannte Vermögen der Seele, Begriffe zu bilden, aber heißt in unsrer Sprache treffend Verstand, weil durch diese Kraft des Geistes das unbestimmte Fortfließen der Anschauungen angehalten, stehend gemacht, verständigt wird. So auch verstehen, sich verständigen u. s. w., wobei jedoch zu bemerken ist, daß dieses Bild nur der Deutschen und einigen ihr Stammverwandten Sprachen eigenthümlich ist, und daß andere Sprachen dieses Vermögen des Geistes durch ganz verschiedene aber ebenfalls treffende Bilder, wie z. B. νοῦς, λογος, intellectus u. s. w. ausdrücken.

Um uns nun das Wesen des Begriffs ganz deutlich zu machen, bemerken wir zuförderst, daß uns hier nicht sowohl eine neue, als vielmehr eine höhere oder vollkommnere Erkenntnißweise entgegentritt. Die (sinnlichen) Begriffe sind von den sinnlichen Vorstellungen oder Gemeinbildern nicht verschieden. Sie sind nur die in Rücksicht des Mehrern in ihnen Enthaltenen verdeutlichten und genau begränzten Vorstellungen, und diese

also sind anfangende und noch unbestimmtere Begriffe. So können die Vorstellungen wohl eine gewisse Klarheit oder Lebhaftigkeit haben, und sich dadurch von andern (ganzen) Vorstellungen unterscheiden, und so lange diese Unterscheidung noch nicht einmal Statt findet, nennt man sie daher dunkel. Wenn aber die klare Vorstellung auch innerhalb ihrer selbst in jedem zu unterscheidenden Punkte klar — also überall deutlich — wird, so ist sie ein Begriff geworden, wie auch das Wort es ausdrückt, indem es daran erinnert, daß ein Mehreres sey, was vereinigt werden soll, doch so, daß das Einzelne dabei unterschieden und mit dem Uebrigen unvermischt bleibe. Denn sonst würde nicht (mit Verstand und Absicht) begriffen, sondern nur auf gut Glück zusammengerafft, welches zu Nichts führen würde. Man spricht daher auch nicht sowohl von dunkeln, als von undeutlichen Begriffen. Denn das Wesen des Begriffs besteht in der Deutlichkeit seiner Elemente, und mit den undeutlichen und verworrenen Begriffen ist uns daher oft noch weniger gedient, als mit gar keinen. Die Deutlichkeit aber entsteht durch scharfe Trennung und Unterscheidung, ohne welche man ja gar nicht wissen würde, was man denn alles in Einen Begriff zusammenfasse. Der Verstand ist daher eben so sehr sondernd und unterscheidend, als er begreifend und vereinigend ist. Man nennt ihn daher

scharf und eindringend, und läßt ihn seine eignen Begriffe wieder auflösen, und wohl gar spalten. Aber aus der Schärfe darf ihm kein Vorwurf gemacht werden. Denn was wirklich verschieden ist, das soll er auch als solches erkennen, und also scheiden. Wäre aber irgendwo ein Einfaches, so würde er in dieses, wie scharf er auch immer seyn möchte, doch nimmer eindringen können. — Von einfachen Begriffen kann man sich daher auch schwerlich selbst einen Begriff machen. Denn in solchen wäre ja, wenn sie nur Eines enthalten sollten, Nichts zusammen zu fassen oder zu begreifen. Von der andern Seite aber ist jeder Begriff einfach, weil er die That des einfachen Geistes ist. Was den Inhalt aber betrifft, so ist für diesen, wie schon oben bemerkt wurde, überall hinlänglich gesorgt, weil die Natur in jedem Punkte noch eine Fülle giebt. So kann man sich denn allerdings auch von der rothen Farbe, von dem bestimmten Ton, vom Süßen u. s. f. Begriffe verschaffen, wenn man sich nämlich die Mühe geben will, diese Erscheinungen in ihrer ganzen Wirklichkeit, oder in ihrem Zusammenhang zu betrachten, wie z. B. die rothe Farbe nur gewissen Körpern eigen sey u. s. w. Aber eben darum sind die Begriffe von den Dingen auch höhere Erkenntnisse, und setzen mancherlei genauere Untersuchungen voraus, und man hat oder bekömmt sie nicht so leicht und

unmittelbar, wie die sinnliche Fülle der Anschauungen und Vorstellungen.

Also: die allgemeinere oder unbestimmtere Vorstellung wird Begriff, oder bestimmt sondernde und zugleich bestimmt zusammenfassende Vorstellung. In dieser deutlichen Unterscheidung und festen Einigung des Unterschiedenen besteht das Wesen des Begriffs, und der undeutliche oder verworrene bezeichnet nur den Uebergang oder das Zurücksinken von oder zu dem chaotischen Vorstellen.

Jeder Begriff also muß, als dieser bestimmte, in sich vollkommen beschlossen und fest seyn. Denn er soll mit Nothwendigkeit so und nicht anders gebildet, unveränderlich und nur Einer seyn. Der Begriff ist also seiner Natur nach wohl eine ewige und allgemeine Vorstellung, welcher also eine unendliche oder doch unbestimmbare Menge wirklicher Anschauungen oder Gegenstände entsprechen muß. Denn es wäre gar nicht einzusehen, wie überhaupt etwas der Erkenntniß Aehnliches zu Stande kommen sollte, wenn unsre Begriffe oder gedachten Einheiten des Mehreren nun nicht endlich bleibende, unveränderliche, Vorstellungen würden. Hätten wir täglich ganz andre Anschauungen, aus denen wir nun auch andre und neue Begriffe bilden müßten, so würden wir den Versuch, das Wesen der Dinge zu erkennen, wohl sehr bald wieder aufgeben. Denn wir kämen so ja nie wei-

ter. — Dem zu Folge muß man sich die Begriffe eben so wie die früher erwähnten Urbilder, welche nun die Begriffe selbst sind, als ursprünglich und gleichsam zeitlos denken, oder — auf das Object bezogen — als die ewigen formas rerum, deren wirkliche Anschauung sich in der Zeit und im Raume unendlich oft wiederholen kann, ohne daß dadurch das Wesen jener ersten Gedanken im Geringsten verändert würde. So wären also wohl die Begriffe die — im Geiste nun ewigen — Wirklichkeiten, und diese wären die in der Zeit und im Raume in einem unendlichen Wechsel erscheinenden Begriffe. Diese wären jene und umgekehrt. — Wenigstens wäre nicht einzusehen, wozu uns die Begriffe, deren bestimmte Bildung in den verschiedenen Sphären der Erkenntniß einen, man kann sagen, unendlichen Aufwand von Zeit und Denkkraft erfodert, wohl dienen sollten, wenn nicht Alles genau so verbunden wäre und auch bliebe, wie wir es eben verbunden denken. — Man wird sagen: eben umgekehrt — wir verbinden auf diese Weise, weil wir es so verbunden vorfinden, oder weil es so verbunden ist, und also hat die gepriesene Uebereinstimmung gar keine Schwierigkeit und auch nichts besonders Merkwürdiges. — So leicht jedoch ist die Erkenntniß der Wahrheit nicht, wie spätere Untersuchungen zeigen werden.

Die Begriffe also bestimmte Verbindungen eines

Mehreren. Dieses Mehrere, oder das Element des Begriffs, kann nun aber kein anderes seyn, als ein unmittelbar empfundenes Seyn, oder als eine unmittelbare Empfindung. Denn in der Empfindung, so erkannten wir gleich Anfangs, ist Alles, und sie ist selbst ewig. — Hieraus folgt, daß die Erkenntniß in oder aus Begriffen noch immer eine unmittelbare und erste sey, und daß wir keinesweges, wie wohl oft geschehen ist, fürchten dürfen, daß sich etwa nun das Leben aus ihr verlieren werde. Denn ein Begriff, dem etwa keine Anschauung oder Empfindung irgend einer Art — gar kein Seyn — entspräche, ein solcher hätte bei allem anscheinenden Reichthum freilich noch Nichts begriffen, und man brauchte ihn also nicht einmal wieder zu vernichten oder aufzulösen. Denn er wäre überall gar nicht gewesen. Wenn man daher sagt, man dürfe aus bloßen Begriffen nichts folgern, oder es folge aus ihnen nichts, so könnte dieses nur von willkührlich gebildeten, halbwahren oder zum Theil leeren Begriffen gelten, die denn aber wieder gar nicht Begriffe heißen sollten, weil, wie wir gesehen haben, die Begriffsbildung eben jede Willkühr ausschließt. Aus richtigen und vollständigen Begriffen muß sich vielmehr Alles ableiten und folgern lassen, weil sie das ganze, nur gedachte, Wesen der Dinge selbst sind.

Diejenigen ersten und einfachen Anschauungen,

welche (in ihrer bestimmten Verbindung) den Begriff zu diesem bestimmten Begriff machen, nennt man die Merkmale dieses Begriffs. An diesen (in ihrer Verbindung und ihrem Verhältniß nämlich) erkennt man den Begriff. Jeder Begriff hat als solcher nothwendig mehrere Merkmale. Von den Begriffen, die einen sinnlichen Inhalt haben, ist dieses schon nachgewiesen worden, und wie es sich mit den höheren sogenannten reinen Verstandesbegriffen verhalte, werden wir in der Folge betrachten. Daß sich aber der Begriff nothwendig auf irgend ein Seyn, als auf seinen Inhalt, beziehen müsse, ist uns schon im Allgemeinen zu denken nothwendig geworden. Inwieferne nun die Empfindung selbst einfach ist, und die letzten Elemente (oder Merkmale) der Begriffe unmittelbare Empfindungen oder Anschauungen sind, insofern läßt sich auch jeder Begriff zuletzt in seine einfachen Elemente auflösen, wenn man diesen Eindruck einmal gebrauchen will, wobei man nur nicht vergessen darf, daß diese Auflösung eine nur scheinbare oder künstliche, und daß der Begriff selbst, wie auch das Ding oder Wesen, worauf er sich bezieht, unzerstörbar einfach und unauflöslich sey. Daher läßt er sich auch nicht erst zusammensetzen. Sondern er ist unmittelbar da, und wie er ist, so auch bleibt er.

Weil nun aber ferner das Bedürfniß der Begriffsbildung für die ganze Sphäre unsrer Erkennt-

niß gilt, indem eben Alles, inwiefern es als ein Mehreres erscheint, begriffen oder verständigt werden soll, so können sich nun auch die einzelnen Begriffe eben so wenig in ihrer unbestimmten Absonderung von einander behaupten, als es zuerst die einzelnen Anschauungen konnten, und es entsteht also die Aufgabe, nicht blos Anschauungen mit (etwa anfangenden) Begriffen, sondern auch die Begriffe selbst zu verbinden. Denn als in Einem Bewußtseyn vorkommend, und als auf Ein allgemeines Seyn sich beziehend, machen sie ja auch wirklich schon Ein Ganzes aus. Nachdem also die mehreren Begriffe aufs Genaueste bestimmt und aufs Strengste unterschieden sind, müssen sie eben auch wieder zusammengedacht, oder auf allgemeinere Weise begriffen werden. Denn nur im Begriff sind sie selbst unterschieden und begriffen. So hat z. B. die ganze äußere oder körperliche Natur in allen ihren, wie immer verschiedenen, Erzeugnissen das Merkmal wenigstens empfindbar zu seyn, und die Naturdinge können also sämmtlich unter den Begriff des Empfindbaren überhaupt gebracht werden, wie mannigfaltig, ja entgegengesetzt, sie auch sonst erscheinen mögen. Sie, die einzelnen Naturerzeugnisse, sind aber selbst auch eben so viele Begriffe, wie z. B. Thierwelt, Pflanzenwelt, Erde, Luft, Wasser u. s. w. und mehrere unter ihnen beherrschen etwa selbst noch

ganze Sphären und Reihen von untergeordneten und immer engeren Begriffen. Alle aber werden in ihrem gemeinschaftlichen Merkmal zusammengefaßt, und gehören nun unter Einen Begriff. So, um die Bildung des Begriffs von den bestimmtesten Anschauungen an, welche man in der Naturwissenschaft Arten nennt, nachzuweisen, fand man z. B. in einem Naturkörper die Merkmale: große specifische Schwere, Unzerstörbarkeit, Dehnbarkeit, Glanz, gelbe Farbe u. s. w. immer verbunden, und nannte dieses so begriffene Ganze Gold. In einem andern zwar minder aber noch immer bedeutend dichtem, auch weniger dehnbarem, härterem und weißlichen Körper bemerkte man auch immer den ausgezeichneten Glanz und die ähnliche relative Unzerstörbarkeit; man nannte ihn Silber. Beide hatten nun, außer den sie unterscheidenden Merkmalen, auch einige gemeinschaftliche. In diesen also waren sie, obgleich im Raume von einander getrennt, doch dem Begriffe nach Eins, und man nannte sie daher mit einem gemeinschaftlichen Namen edle Metalle, und die unedleren mit diesen verbunden noch allgemeiner Metall überhaupt, welchem Begriff nun also eine ganze Reihe anderer Begriffe untergeordnet war, welche sich unter einander etwa auch noch untergeordnet oder, wie im obigen Beispiel, nur beigeordnet sind. Die untersten, ersten, oder die Arts-Begriffe sind

eben als solche nur auf Eine Art anschaulich, wie Gold, Eiche, Pferd u. s. w., obgleich der Zahl der einzelnen Anschauungen nach unendlich oft. Die höheren oder allgemeineren Begriffe hingegen haben eine gewisse Anzahl von Reichen, Geschlechtern, Gattungen, Arten u. s. w. unter sich, welche Verhältnisse übrigens erst in der Naturwissenschaft ihre wahre speculative Deutung erhalten können, und hier nur Beispielsweise angeführt worden sind.

Wir sehen also, wie die Begriffe selbst wieder Merkmale anderer Begriffe werden, und wie diese nun durch das Hinzufügen mehrerer Merkmale enger, durch das Absehen oder die Hinwegnahme einiger Merkmale weiter oder allgemeiner werden. Der weitere Begriff, sagt man daher, ist im engeren enthalten, hat zugleich aber diesen unter sich oder in seinem Umfang, welcher sich daher verkehrt wie der Inhalt verhalten soll. So sind in dem Begriffe des Metalls, sagt man, wenigere Merkmale, als in dem des Goldes, und doch gehört das Gold unter den Begriff des Metalls, oder das Gold ist Metall. Wie ist dieses Doppelverhältniß nun eigentlich zu denken? Und welches ist Mehr oder Besser, der Inhalt oder der Umfang? Wie kann ein Begriff (oder überhaupt ein Gedanke) der in einem andern liegen soll, diesen andern zugleich unter sich oder in seinem Um-

fang haben? Der weiteste müßte nach diesem letzten Ausdruck wohl etwa der innere, centrale, und die engeren sodann die äußeren, peripherischen seyn? Aber auch dieses Bild will nicht in jeder Hinsicht genügen. Und die Wahrheit ist, daß hier, wie überall, das einzelne Bild für sich nicht hinreicht, und daß man ja nicht glauben dürfe, in dem hergebrachten Formalismus die Kraft und eigentliche Natur des Begriffs, der etwas soll begriffen und erkannt haben, d. h. des Begriffs als eines erfüllten und lebendigen, erfassen zu können. Denn eben der allgemeinere Begriff könnte auch wohl der mächtigere und geistigere seyn, und da müßte man denn eben umgekehrt sagen, daß die besondern in ihm liegen, aus ihm sich ableiten und entwickeln lassen. Weil ferner aber diese Entwickelung nur durch die fortwirkende Kraft des allgemeineren denkbar sey, so werde dieser freilich auch immer noch in den abgeleiteten bleiben, da sie sich denn gegenseitig einander enthielten, und in einander enthalten wären. So wird es auch wohl seyn, und man sieht überall leicht ein, daß Alles auf das Seyn und Wesen ankommen werde, was im Begriffe walten möge, oder, mit andern Worten, daß eine blos formale Betrachtung hier nichts entscheiden könne. — So nennt man auch die Allgemeinbegriffe abgezogene oder abstracte, und hält sie oft für ziemlich leer und unbrauchbar, weil,

sagt man, es ja keine Pflanze, kein Thier, kein Dreieck überhaupt, sondern immer die bestimmten nur gebe, das Farrenkraut etwa, oder das Pferd, oder das rechtwinklichte Dreieck, welches letztere nun noch genauer bestimmt werden müsse, damit man es als ein einziges construiren könne. So muß man aber auch das wirkliche Farrenkraut und das wirkliche Pferd herbeibringen, wenn es zu einer endlichen Realität kommen soll, weil es eben so wenig ein Farrenkraut als eine Pflanze nur überhaupt geben kann, sondern nur das ganz individuelle und wirkliche, welches man mit den Händen greifen kann. So wird Alles zuletzt freilich ganz handgreiflich, aber damit noch im Geringsten nicht begreiflich oder verständlich. Denn man möchte doch auch gar gerne wissen, warum es denn eben ein solches wirkliches, anschauliches, greifliches Ganzes von Pflanzen oder von Thieren gebe, wenn man auch den Begriff davon nicht geltend machen dürfte? Dann läßt sich aber doch auch unstreitig der Begriff eines Thieres durch jede einzelne Thierart, wenn man nur die wirklichen Thiere eben bei der Hand hat, eben so und noch reicher und mannigfaltiger anschaulich machen, als z. B. der Begriff eines Pferdes durch einzelne und wirkliche Pferde. Denn das, worauf es eigentlich ankommt, das wirkliche Daseyn, ist in beiden Fällen gleich nöthig, und das eigentliche Wunder ist, daß unsre

Begriffe wirklich vor unsern Augen leben, und daß das, was sich vor unsern Augen regt und bewegt, auch wieder als stiller Begriff in unserm Geiste ist. Wenn dieses Alles nun zuletzt doch nur aus einem Begriff (einem göttlichen und schöpferischen etwa) erklärbar seyn sollte, so müßte man schon behutsamer verfahren, und auch dem menschlichen Allgemeinbegriff einige Ehre lassen. — Wir können hier vorerst die Bemerkung festhalten, daß der Begriff, je allgemeiner, auch um so mannigfaltiger anschaulich sey, welches vermuthen läßt, daß die höheren Begriffe auch die wichtigeren seyn dürften, so daß, wer z. B. den Begriff der Natur richtig denke, der auch Mehr und Besseres wisse, als der sich nur mit einem einzelnen untergeordneten Naturbegriff beschäftige. Hiemit stimmt das Bekannte: determinatio est negatio bedeutungsvoll überein, wie es denn auch ein ganz natürlicher Gedanke ist, daß das tiefe unendliche Leben des allgemeinen Begriffs etwas viel Wirklicheres und mehr Positives oder Ponirendes seyn müsse, als die vielen bestimmten Einzelnheiten. — Auf jeden Fall ist die Bildung des Allgemeinbegriffs nothwendig. Und daß eine nothwendige Handlung des Geistes die Dinge ihrer Wirklichkeit und Wahrheit berauben sollte, das scheint in alle Wege eine eitle Furcht zu seyn.

Aus dem so nachgewiesenen allgemeinen und

nothwendigen Verhältniß der Bei- und Unter-Ordnung der Begriffe ergiebt sich nun die Möglichkeit der sogenannten Definitionen oder Abgränzungen und Erklärungen (der Begriffe). Es kömmt nämlich darauf an, dem Begriff seinen bestimmten Ort in einer ebenfalls bestimmten (allgemeineren) Begriffs-Sphäre anzuweisen, und zugleich seinen Inhalt zu bestimmen, der denn selbst wieder irgend ein Umfang seyn kann. Es sind also die unterscheidenden wesentlichen Merkmale — (die unwesentlichen sind gar keine) — und zugleich der zunächst höhere Begriff, in dessen Sphäre der zu bestimmende sich befindet, anzugeben (differentiae specificae, genus proximum). Daß durch Weglassung irgend eines wesentlichen Merkmals der Begriff zu weit, durch Aufnahme fremder aber entweder zu eng, oder gar falsch und verkehrt bestimmt werde, ergiebt sich von selbst. In Ansehung der wesentlichen Kennzeichen ist noch zu bemerken, daß die mehreren oft nur verschiedene Ausdrücke desselben sind. — Würde etwa der in seinen wesentlichen Merkmalen sonst richtig bestimmte Begriff unter einen entfernteren allgemeineren subsumirt, so wäre nur sein eigentlicher Ort in der ganzen Sphäre der Begriffe nicht genau angegeben. — Daß man sich beim Definiren nicht in einem Kreise nur herumdrehen solle, ist begreiflich, weil es ja darauf ankommt, den Kreis (oder die Sphäre)

selbst zu bestimmen, welches nur dadurch geschieht, daß man diese Sphäre als Sphäre in irgend einer andern anschaue und erkenne. Was endlich die sogenannte Vollständigkeit der Begriffe betrifft, so wird sich weiter unten Gelegenheit finden, diese Foderung aus einem allgemeineren Gesichtspunkt zu betrachten. Denn jeder Begriff hat eine gewisse Unendlichkeit in sich, und die sogenannten Definitionen sind daher eigentlich nur initia sapientiae. Als solche aber sind sie eben auch von der höchsten und entschiedensten Wichtigkeit. — Nur bleibt uns hier noch die Frage zu erörtern übrig, ob dieses Verfahren der Abgränzung in der ganzen Sphäre des Wissens anwendbar sey, und wie?

Da freilich, wo das Wesen der Dinge, als worauf die Begriffe sich ja beziehen sollen, sich selbst so abgegränzt und bestimmt hat, ist dieses Verfahren allerdings nicht blos möglich und zulässig, sondern vielmehr durchaus nothwendig. Also, wie man sogleich einsieht, in der Lehre von den Raumbegränzungen, als welche unmittelbare und sichtbare Definitionen selbst schon sind, und in der ganzen Naturwissenschaft, insoferne sie die Beschreibung und Ordnung der im Raume abgesonderten Gestalten zum Gegenstande hat. Aber auch die sogenannten Eigenschaften, Kräfte und Wirkungsarten in der Natur lassen sich darum und insoferne definiren, weil und inwieferne sie sich auf

die Natur im Raume beziehen, und so auf gewisse Weise eine äußere Form annehmen und aus einander gehalten werden. Doch wird hier schon die Gränzbestimmung schwieriger, und eben dadurch auch anziehender für den Geist, der hier schon seine (freiere) Handlungsweise hervortreten sieht. So sind z. B. die Definitionen des Lichts, des Magnetismus, der Elektricität u. s. w. nicht so zu geben, wie die einer geometrischen Figur, oder eines Minerals, oder einer Thiergattung. Daher das Wort Erklärung hier auch passender ist, als welches noch etwas mehr sagen will, als eine Definition. Noch höher aufwärts aber — im Gebiete des eigentlich Geistigen — hört die Möglichkeit solcher Definitionen, wie es z. B. die mathematischen sind, vollends ganz auf. Denn man hat es hier nun mit einem einfachen, ursprünglich freien, Wesen und dessen Handlungsweise zu thun, die sich nicht mehr theilen und absondern will, die vielmehr selbst die ursprünglich sondernde und begreifende ist, und daher nicht mehr selbst eigentlicher Gegenstand des Begriffs seyn kann. Daher denn auch die hergebrachten Definitionen in der Philosophie durch eine bessere Philosophie selbst um ihr Ansehen gekommen sind, und sich nicht so haben erhalten und einprägen können, wie z. B. die des Kreises oder der Ellipse, welche sich durch den Kreis oder die Ellipse selbst als gute und

ewige Definitionen bewähren lassen. — Man frage sich unter andern, was man durch die Definitionen in der praktischen Philosophie Großes gewonnen oder Erfreuliches habe leisten sehen? So hat man z. B. mit den genauen Bestimmungen der Begriffe vom Staat, von der Regierung u. s. w. viele Mühe gehabt, ohne sich doch noch darüber recht verstanden zu haben. Der Staat aber ist eben auch kein Ding und keine Maschine — denn als solche ließe er sich wohl definiren — sondern eine Erscheinung mannigfaltig zusammenwirkender geistiger Kräfte. Dies aber wird häufig vergessen, und so entstehen die praktischen Misverständnisse, weil man, in der theoretischen Lust zu definiren, einseitige und beschränkende Normen aufstellt, denen sich nun die freiere Geisterwelt, wie Recht ist, nicht fügen will. — Durch diese Bemerkungen soll nur darauf hingewiesen werden, wie in den höheren Erkenntnißsphären der Begriff (dessen Wesen durch das bloße Bild noch nicht selbst begriffen ist) nun selbst eine höhere Kraft und Bedeutung gewinne, daher man ihn hier auch lieber Idee oder reine Anschauung hat nennen wollen, um dadurch die Unmittelbarkeit und Einfachheit der Erkenntniß des Innern oder Geistigen auszudrücken. Denn die eigentliche Sphäre des Begriffs ist allerdings die des Endlichen und Bestimmten, daher man den Geist oder Gott nicht sowohl begreifen, als unmittelbar erkennen

oder wissen kann. Zugleich aber steht jeder einzelne Begriff in einer unendlichen Beziehung zu dem höchsten Begriff, oder zu dem Begreifenden und Erkennenden selbst, und durch diese Beziehung wird er selbst eine Idee oder eine reine und schöpferische Erkenntniß (oder Anschauung). Und eben hieraus läßt sich einsehen, wie die sogenannte Vollständigkeit von was irgend für einen Begriff als ein Ideal zu betrachten sey, welches sich nicht so unmittelbar (oder in der noch abgesonderten wissenschaftlichen Betrachtung) werde erreichen lassen. Ueberall aber, wo noch irgend ein Verhältniß zu unterscheiden ist, ist die Bestimmtheit des Begriffs als eine mittlere und zugleich ewige und bleibende Durchgangsstufe gleich nöthig und wünschenswerth, und so können auch unsre Begriffe von den unsichtbaren Wesen und Mächten, wie Seele, Geist, Verstand, Vernunft, oder Pflicht, Recht, Staat u. s. w. nicht sorgfältig genug erforscht und bestimmt werden. Denn Unterschiede sind hier allerdings wahrzunehmen. Sonst würde der tiefe Instinkt der Sprachen die mehreren Worte nicht so gebildet haben. Aber freilich sind es keine Unterschiede in Zeit und Raum, und das eben ist es, was man bei den gewöhnlichen Bestimmungen solcher Begriffe zu vergessen scheint, wodurch es denn das Ansehen gewinnt, als seyen z. B. Pflicht und Recht, oder die mehreren Tugenden,

oder Regierende und Regierte nur so neben und außer einander da, wie die Bäume im Walde, oder etwa nach einander, wie der Frühling nach dem Winter ist — da sie vielmehr unzertrennlich in und mit einander zugleich da sind, ohne darum aufzuhören, unterschiedene und zu unterscheidende Bestimmungen der geistigen Natur überhaupt zu seyn.

Außer dem (bisher betrachteten) evidenteren Verhältniß der Bei= und Unter=ordnung der Begriffe, in welchem die Einheit schon bestimmter vorherrscht und waltet, sind noch die der bloßen Verschiedenheit und des Widerspruchs, welche der allgemeinen Einheit gefährlich zu werden scheinen, besonders in Erwägung zu ziehn. Die einander beigeordneten Begriffe stehen nämlich durch ihre unterscheidenden Merkmale in einem Gegensatz, durch welchen sie sich eben auf einander beziehen, und diese ihre gegenseitige Beziehung auf einander ordnet sie dann mittelst der Einheit, die im Gegensatze selbst liegen muß, dem höheren Begriffe natürlich unter. So ist es ein wesentliches Merkmal des Thieres, sich willkührlich von der Stelle bewegen zu können, der Pflanze aber, dies eben nicht zu können. So ist zwischen den Begriffen beider ein Gegensatz, und ihre gemeinschaftliche Einheit: das organisirte Naturprodukt überhaupt, steht mit sich selbst oder in sich selbst in diesem bestimmten Gegensatz, und so mehr oder we=

niger bestimmt auch in andern Beispielen (einander beigeordneter Begriffe). Dahingegen sind z. B. die Begriffe von einem Thier und von einem Dreieck, oder von diesem und einer Farbe, blos verschiedene oder disparate Begriffe, die einander, wie es scheint, gar nichts angehen, und deren Vereinigung dem gewöhnlichen Verstande daher auch nicht gleich gelingen will. Zusammengedacht sollen sie aber doch werden können, und zwar unmittelbar und ohne große Umwege. Man frägt daher (gleichsam spielend) nach Aehnlichkeiten solcher Dinge oder Begriffe — (weil die Unähnlichkeiten zu leicht in die Augen fallen) — und solche Aehnlichkeiten bald und treffend anzugeben, will nur dem schnellen und glücklichen Verstande gelingen, den man bezeichnend Witz genannt hat, ein augenblickliches Wissen gleichsam der verborgensten Verwandtschaften aller Dinge, die man nur nennen möge, der Verhältnisse der Menschen insbesondere u. s. w. Dem Witze ist der ernstere Scharfsinn entgegengesetzt, der umgekehrt die Verschiedenheiten auch der ähnlichsten und zuerst gleichgeltend scheinenden Begriffe noch zu unterscheiden weiß. Ohne einen gewissen Grad von Witz und Scharfsinn will daher auch kein Wissen höherer Art eben sonderlich gelingen. Denn dieses, das eigentlich philosophirende, beschäftigt sich, kann man sagen, ewig nur mit der Einen Aufgabe, Alles, wie verschieden (ja wider-

sprechend?) es der alltäglichen und flüchtigen Betrachtung auch zuerst erscheinen möge, in Einen seiner selbst sichern Gedanken aufzunehmen, und durch die Kraft dieses Gedankens das, was zuerst verworren da liegt, in seine einfachsten Elemente aufzulösen, um sie nächstdem wieder zu höheren Bildungen zu verschmelzen und zu vereinigen.

Was nun endlich den sogenannten Widerspruch der Begriffe betrifft, so soll dieser überall da eintreten, wo zwei Begriffe in (nicht unter) Einen zusammengefaßt sich aufheben oder ausschließen würden, so daß die Vereinigung also wirklich nicht zu Stande käme. Ein widersprechender Begriff wäre demnach eigentlich gar kein Begriff, und zwei Begriffe, die mit einander in einem Widerspruch ständen, wären eben dadurch auch ewig aus einander gehalten. Auch wird es wohl Niemanden einfallen, das zusammendenken zu wollen, was sich nun einmal nicht zusammendenken läßt, und es würde sich auch nicht der Mühe verlohnen, darüber Worte zu machen, wenn man durch den formalen Begriff des Widerspruchs nun wirklich schon gegen alle Irthümer in der Begriffsbildung gesichert wäre. Was aber zusammenzudenken sey, und was nicht, darüber lehrt der bloße Begriff leider noch gar nichts. Wir werden bei der Betrachtung über die sogenannten Gesetze (oder Regeln) des Denkens auf diesen Gegenstand wieder zurückkommen

und bemerken hier nur noch so viel, daß der Widerspruch oder, was dasselbe ist, die Unmöglichkeit einer gewissen Verbindung nur in unmittelbarer Anschauung erkannt werden könne. So sahen wir schon früher, wie selbst die absolute Freiheit der Einbildungskraft ihr Gesetz habe, so daß sie z. B. keine Linie sich vorstellen könne, die in demselben Element zugleich grade und auch krumm wäre (obgleich freilich Curven, die sich einer Graden unendlich nähern). Und in einer solchen ersten oder unmittelbaren (überhaupt anschaulichen) Gesetzmäßigkeit kann die Unvereinbarkeit gewisser Vorstellungen auch allein gefunden und erkannt werden. Das bloße Wort aber: widersprechender Begriff ist noch kein Schutz gegen Irthümer, eben so wenig als das bloße Wort der Einheit (oder Uebereinstimmung) noch selbst schon der Stein der Weisen ist.

Es bleibt uns noch übrig zu betrachten, wie man aus einem (durch Abstraction etwa gebildeten) Allgemeinbegriff umgekehrt wieder zu den ihm untergeordneten besondern Begriffen gelangen könne. Wenn es wirklich so ist, wie wir es oben festsetzten, daß der allgemeinere Begriff alle zu ihm gehörenden besondern der Kraft und dem Wesen nach schon in sich enthalte, und umgekehrt auch in ihnen bleibe, so muß in dem höheren Begriff selbst die Nothwendigkeit liegen, sich durch besondre

Merkmale genauer zu bestimmen, und so eine gewisse Sphäre besonderer Begriffe aus sich herauszubilden, in welchen allen er sich nun, als ihre allgemeine Seele gleichsam, spiegle. Denn von außen kann eine solche Nöthigung ihm nicht kommen, weil, wenn er selbst etwa noch nicht der höchste wäre, er doch auf eine solche Weise aus diesem, dem Nichts mehr äußerlich ist, entstanden wäre, da denn die ganze Unterordnung als Eine fortlaufende innere oder immanente Bestimmung zu betrachten seyn wird. Eine solche innere und nothwendige Selbstbestimmung des Begriffs oder die Ableitung der besondern aus dem allgemeinen durch die unendlich wirksame Kraft eines einfachen Princips ist nun der höchste Triumph der menschlichen Denkkraft, den aber der Geist des Menschen auch wirklich (in unendlichen Entwickelungen) feiert, und so in dem Systeme seiner nothwendigen Gedanken (oder Begriffe) Sich Selbst erkennen lernt. Oder sind die Begriffe etwa zahllos, wie der Sand am Meere, und ihre Verbindung etwa zufällig und wandelbar, wie regellose Gestalten, die in jedem Augenblick wieder andere sind? Dieses wird man nicht denken wollen, und man wird also ein zusammenhängendes System von Begriffen als möglich ja selbst nothwendig zugeben müssen.

Von der eben beschriebenen Ableitung untergeordneter Begriffe ist die gewöhnliche Einthei-

lung des Umfangs eines Allgemeinbegriffs zwar sehr verschieden, jedoch für die Wissenschaft nicht unwichtig, besonders als Vorbereitung zu der höheren Betrachtungsweise. Denn die Eintheilung oder Anordnung größerer Systeme von Erkenntnissen gewöhnt den Geist an Ordnung und Ueberblick. Aber gedacht wird freilich bei dem gewöhnlichen Verfahren zu wenig, indem man nämlich die einzelnen Begriffe (oder Dinge) als schon fertige und bekannte behandelt (weil sie ja vor Augen liegen), und so die höhere Frage nach der Nothwendigkeit eben dieser Bestimmungen des Allgemeinbegriffs auf sich beruhen läßt. Demnach wird nun auf eine sehr mannigfaltige und zum Theil willkührliche Art in die Sphäre des allgemeinen Begriffs hinabgestiegen, und bald dieses bald wieder jenes Merkmal zum Eintheilungsgrunde gewählt. Ein solches ist nämlich als ein veränderliches oder verschiedenes in der Erfahrung schon vorhanden, und man kann die Dinge nun nach den Unterschieden dieses Merkmals ordnen, wie die Pflanzen z. B. nach der (veränderlichen) Zahl der Befruchtungstheile, oder nach ihrem äußern Ansehen, oder auf andre Weise. So entstehen mehrere Systeme, die nun den Vortheil gewähren, daß der Gegenstand nach und nach von allen Seiten beleuchtet wird, woraus sich denn auch am Ende der höchste oder allgemeinste Gesichtspunkt wird ausmitteln lassen. Von diesem aus beabsich-

tigt man nun aber etwas mehr, als eine bloße Eintheilung, welcher Ausdruck schon in der Naturwissenschaft darum nicht durchaus passend ist, weil nämlich hier nicht sowohl Theile, als lebendige und karakteristische Gegensätze zu beachten sind. So sagt man freilich, man theile die Thiere ein oder ab in Säugethiere, Vögel, Fische u. s. w. Aber diese sogenannten Theile oder Classen sind sich zugleich entgegengesetzt, und eben in diesen Gegensätzen spiegelt sich die Idee des Thierlebens überhaupt, und zwar überall auf eigenthümliche Weise. Denn nicht die Summe oder das zusammengezählte Ganze der einzelnen Thiere macht das ursprüngliche ζῶον aus. Sondern dieses ist vielmehr in allen einzelnen als Idee gegenwärtig, so daß jeder sogenannte Theil dem Ganzen gleich ist, nur jeder auf seine besondre Weise. So theilt man auch wohl die Natur überhaupt ein in die organische und nicht-organische. Aber diese beiden Bestimmungen sind überall auf gewisse Weise verbunden, und setzen sich gegenseitig voraus. Als sich so unter einander bedingend sind sie also mehr als nur Theile. — Am wenigsten läßt sich irgend ein Geistiges eintheilen. So, wenn man das Erkenntnißvermögen in ein niederes und höheres eintheilen wollte, und es damit Ernst wäre, man dadurch den Begriff eines Erkenntnißvermögens unmittelbar wieder zerstören würde. — Eigentlich zu reden lassen sich

nur stetige Größen, wie Raum und Zeit, wirklich eintheilen, oder auch Dinge, insofern sie als bloße äußere Größen betrachtet werden. In den übrigen Anwendungen wird der Ausdruck uneigentlich und erfodert also eine Kritik.

So haben wir die Begriffe (als die bestimmteren und deutlich gewordenen Vorstellungen) in ihren allgemeinsten Verhältnissen unter einander betrachtet, als gleichsam seyende und feste. In Wahrheit aber sind sie nicht dieses, sondern innere Bewegungen des Geistes, und sie sind nicht sowohl als sie vielmehr immer von neuem werden und entstehen. — Diese ihre bewußtere oder höhere Bildung ist das Urtheil.

II.

Die Rechtfertigung des Begriffs oder das Urtheil.

Wie und wann sich unsre ersten Begriffe aus den Anschauungen und unbestimmteren Vorstellungen bildeten, können wir auf keine Weise genau angeben. Sie sind in unserm Bewußtseyn schon da, ohne vorhergegangenes Urtheil gleichsam, und die Reflexion über die Gültigkeit und die Form ihrer Bildung tritt erst später oder mit einer höheren Ausbildung des Verstandes ein. So nun müssen sie uns als fertige Produkte wieder verschwinden, um als bewußte, in sich selbst sich rechtfertigende Actionen, oder als freie Bewegungen des Geistes ein höheres Daseyn zu gewinnen. Denn auch der geläufigste Begriff muß, wenn er als ein eigener und freier da seyn soll, jedesmal neu oder ur=

sprünglich gebildet werden, und das Bewußtseyn kann ihn nicht so aus sich hervorheben, wie die Hand das aufbewahrte Ding aus dem künstlichen Fachwerk.

Diejenige Handlung nun oder Bewegung des Geistes, in welcher sich die zuerst mehr bewußtlos entstandenen Begriffe wieder auflösen, um sich nun mit erhöhtem Bewußtseyn neu zu bilden und zu rechtfertigen, nennt unsre Sprache bedeutend Urtheilen, und eine einzelne und besondre Handlung dieser Art ein Urtheil, welches in bestimmten Worten ausgesprochen einen Satz giebt. Der Ausdruck Urtheil ist wohl, so wie das Lateinische judicium, von dem richterlichen Ausspruch hergenommen, und das Urtheil des Verstandes demnach eine Entscheidung über das — zuerst streitige oder zweifelhafte — Verhältniß zweier Vorstellungen. Tiefbedeutend ist in beiderlei Gebrauch des Worts die Herleitung desselben, nach welcher es ein ursprüngliches Theilen oder Zutheilen bezeichnet, wie überhaupt die Deutsche Sprache überall die Kraft und Tiefe des in ihr herrschenden Gedankens kund thut. — Also: nur durch ein Urtheil bildet sich ein gewußter oder freier Begriff, und jeder Begriff muß zu seiner Beglaubigung ein gerechtes oder nothwendiges Urtheil des Verstandes aufweisen können, durch welches ihm sein bestimmtes — begriffenes — Gebiet und dessen innere Ordnung für alle Zeiten

zugesichert sey. Denn eine **bleibende** Verknüpfung des Mehreren fodern wir für **alle** unsre Begriffe, und die Bildung oder Festsetzung derselben erfodert also wohl eine sorgfältige Prüfung und Ueberlegung, bevor der Richter seine Entscheidung gebe, die aber zugleich eine ursprüngliche und unwiderrufliche seyn soll. Denn wie lange auch vorher mag geprüft worden seyn, das Urtheil soll selbst doch **fest stehen**, und kann daher nur als eine ursprüngliche oder unmittelbare Entscheidung angesehen werden. Daher denn auch der Mangel an **Urtheilskraft** die übrigen Vorzüge (Kenntnisse und Fähigkeiten) eines Menschen, so wohl in der Wissenschaft, als im Leben, so leicht unbrauchbar macht. Denn es soll eben immer **geurtheilt** werden — frei — **aus eigner Machtvollkommenheit**, und die Gründe und Gegengründe können nicht **selbst** das Urtheil aussprechen. Daher sich, wie in der Kunst und im Leben, so eben auch in der Wissenschaft, so wenig durch allgemeine **Vorschriften** ausrichten läßt, weil jeder in jedem Fall (in terminis) selbst wissen und **beurtheilen** muß, quid pulchrum, quid turpe, quid utile quid non, welches sich, wie der Dichter sagt, von dem Sänger des Trojanischen Kriegs, als von einem lebendigen Muster, leichter und besser lernen läßt, als von dem Chrysipp oder Crantor. — So und nicht anders auch in der Wissenschaft. Auch hier muß

Geist an Geist sich entzünden, und jeder muß selbst urtheilen können, wenn er die Wahrheit finden soll. Daher der himmelweite Unterschied in der Art des Begreifens eines und desselben Gegenstandes in den verschiedenen Systemen und Vorstellungsweisen. Diese Unmittelbarkeit oder Ursprünglichkeit des Urtheils wird auch in den sittlichen Verhältnissen durch den Ausdruck Sinn für das Gute und Edle, in den Künsten sogar durch Geschmack bezeichnet, als welcher mit seinem Urtheil sogleich fertig ist. Die höchste und allgemeinste Function der Urtheilskraft ist aber die der Beurtheilung oder Erkenntniß des Wahren, welche man das logische Urtheilen nennen könnte, nur in einem höheren Sinne des Worts (als ein vernünftiges nämlich überhaupt). Denn ein blos logisches oder formales wäre ein solches, worin gar Nichts ausgemacht oder beurtheilt würde, also überall gar kein Urtheil.

Unsre Begriffe sind demnach in der höheren Betrachtung fixirte oder ruhende Urtheile, und diese sind wieder aufgelöste, oder sich bildende und entscheidende Begriffe. Nur ist auch hier so wenig wie in irgend einem andern Punkt der sich bildenden Erkenntniß an eigentliche Zeitunterschiede zu denken. Die Begriffe bilden sich in steter innerer Bewegung unendlich fort in und mit dem nothwendigen Urtheilen. Denn das Urtheilen ist dem Verstande

allerdings nothwendig. Er ist ein gezwungener Richter und Beurtheiler der Erscheinungen. Ob seine Entscheidungen die wahren und gerechten seyn werden, kann er so unmittelbar nicht wissen, wenn er gleich unmittelbar und mit Bestimmtheit das Urtheil ausspricht. Darüber wird in höherer Instanz der Geist, welcher das Urtheil vernimmt, sein untrügliches Wort verkündigen müssen.

Der Verstand ist also nun das Vermögen zu urtheilen, und das Urtheilen ist mehr als das Verstehen und Begreifen. Und zwar über Alles soll der Verstand urtheilen. Wäre er nun etwa bei diesem Geschäft an irgend eine Form oder an ein bestimmtes Gesetz gebunden, so würde die genaueste Erkenntniß dieser Form oder Formen von der höchsten Wichtigkeit seyn, weil diese Form nun zugleich den ganzen Inhalt des Wissens modificirt haben müßte, da denn die Dinge dem Verstande immer nur so vorkommen würden, wie er sie eben ursprünglich hätte formen oder modificiren müssen, und er also darüber, was sie etwa sonst noch oder an sich seyn möchten, mit Recht unbekümmert bliebe. So hat auch Kant Raum und Zeit als bloße Formen der Sinnlichkeit angesehen wissen wollen, in welchen wir (das ganz verborgen bleibende) Ding an sich nothwendig anschauen müßten. Die Zweifel, die über das Seyn der Dinge in Zeit und Raum nothwendig entstehen müssen,

werden in der Folge in einer eigenen Betrachtung umständlicher erörtert werden. Was aber hier nun die Form des Verstandes zunächst betrifft, so ist es dem Verstande selbst freilich ganz einleuchtend, daß er aus seiner eigenen Form nicht herauskönne, und schon der entfernteste Gedanke an ein sogenanntes Ding an sich muß ihm lächerlich vorkommen. Denn so verständig wird er doch wohl seyn, daß er sein ursprüngliches Gesetz oder, wenn man will, seine eigenthümliche Form nicht mit einem künstlichen Glase verwechseln werde, das man ihm etwa möchte vorhalten wollen? — Der Verstand beurtheilt die Erscheinungen ganz nach seinem eigenen Gesetz, und läßt sich darin auf keine Weise irre machen. Kein Satz kann einleuchtender seyn, als eben dieser.

Wie aber hat es der Verstand nun anzufangen, um seiner Form oder gar der mehreren sich bewußt zu werden? Sich Selbst kann er als ein etwaniges leeres Fachwerk nirgends finden oder wahrnehmen. Die Dinge haben Alles schon erfüllt, und der Verstand hat Jahre lang über sie bereits geurtheilt mit einer Sicherheit und Sorglosigkeit, die ihn jetzt selbst befremden muß. Hätte er sich denn etwa übereilt, und wäre etwa sein bisheriges Urtheilen nichtig gewesen, und wie es nun verbessern? — Er möchte sein Gesetz nur gar zu gerne kennen, um in der Form wenigstens nicht mehr zu irren. Aber wie den lästigen Inhalt entfernen? — Die Form

ist nun unvermerkt selbst der Inhalt geworden. Mithin ist die Form nun in sich selbst aufgenommen, oder sie wird selbst nach ihrem eigenen Gesetz gedacht. Denn es ist während der ganzen Untersuchung fortgeurtheilt worden, und wenn diese Gedankenbewegung nicht selbst schon ganz in der Form gewesen wäre, so ist keine Möglichkeit abzusehen, wie man je zur Erkenntniß der Form gelangen sollte. Sie muß ja auch wohl als eine nothwendige gedacht werden, wie überhaupt jede Form, und die Besorgniß, daß man sich etwa der Form nach in seinen Urtheilen könne geirrt haben, muß wieder als eine ganz nichtige und selbst undenkbare verschwinden. — Das Resultat aller dieser Betrachtungen ist demnach dieses, daß es keiner solcher Umwege bedürfe, und daß man die Handlungsweise oder das Gesetz des Verstandes durch die Beobachtung seiner freien Anwendung auf irgend einen Inhalt unmittelbar werde finden können. Denn der Verstand hat über seine Form, wie über einen andern und ganz gewöhnlichen Inhalt, gleichsam spielend und ironisch, und mit der größesten Freiheit fortgeurtheilt, als habe er darüber weiter keine Rede zu stehen, oder als könne von einer oder mehreren bestimmten Formen gar nicht vernünftigerweise die Rede seyn — von keinen festen Fächern also, von keiner Tafel von sogenannten Cathegorieen oder reinen Verstandesbegriffen, in welche

man etwa die Erscheinungen hineinzupassen und zu ordnen hoffte. — Eine solche Hofnung hätte freilich überhaupt wohl durch einige leichte Fragen sehr verkümmert werden müssen, wie z. B. durch die: wie es die Dinge wohl zu machen haben würden, um überall sogleich das rechte Fach zu finden? oder wie es möglich sey, daß verschiedene Philosophen diese Fächer auch verschieden angeben konnten, wie z. B. Kant und der alte Aristoteles? da doch wohl derselbe Verstand aus beiden sprach? — Wir müssen es dem Verstande Dank wissen, daß er uns solcher mislicher Fragen, wie es scheint, nun endlich überhoben hat.

Welche Beispiele von wirklichen Urtheilen wir nun auch — aus was irgend für einer Sphäre der Erkenntniß und wie immer ausgedrückt — betrachten mögen, so finden wir bei einiger Aufmerksamkeit in denselben überall die Eine einfache und allgemeine Form irgend einer Verknüpfung der zwei oder mehreren sich eben im Bewußtseyn begegnenden Vorstellungen. Um dieses nachzuweisen, wird es nöthig seyn, zuförderst die Gliederung in den einfachsten Urtheilen sich deutlich zu machen, um nächstdem zu den zusammengesetzteren Verbindungen überzugehen. — Wir sahen in der Betrachtung über die Sprache, wie ein sogenannter Satz erst durch eine Verbindung eines Hauptworts mit einem Zeitwort zu Stande komme. Der Satz aber ist das

ausgesprochene Urtheil. Die einfachste Form der Urtheile wird also eben auch diese seyn. Es müssen darin wenigstens zwei Vorstellungen unterschieden werden. Sonst würde nicht geurtheilt. Zugleich aber sollen die Vorstellungen (wie irgend) verknüpft seyn im Urtheil. Diese Verknüpfung muß also durch das Urtheil zugleich ausgesprochen seyn, wie kurz es auch erscheinen möge. Demnach unterscheiden wir im Urtheil, auch dem einfachsten, dreierlei, die erste gleichsam zum Grunde liegende Vorstellung, oder das Subject des Urtheils, die zweite auf jene erste bezogene oder von ihr ausgesagte Vorstellung, oder das Prädicat (des Subjects im Urtheile) und endlich die Verbindung selbst oder die Copula. — Das Subject und das Prädicat sind, wie man sieht, Wechselbegriffe. Keines ist ohne das andere. Aber das Subject kann, wie man sagt, unbeschränkt aufgestellt werden, als das Erste im Denken, dahingegen das Prädicat nur als auf jenes sich beziehend, also beschränkt, oder durch jenes bestimmt gedacht wird. Der tiefere Grund und die eigentliche Bedeutung dieser Unterscheidung kann jedoch erst später ganz deutlich werden, wenn von der sogenannten Substanz im Gegensatz der Accidenzen die Rede seyn wird. Diese Bestimmungen pflegt man auch wohl metaphysische, so wie die, welche uns hier beschäftigen, logische, und die entsprechenden von Haupt=

und Bestimmungswort grammatische zu nennen, und es ist wohl sehr einleuchtend, daß diese drei Sphären eigentlich Eine seyn müssen, die vorerst nur zufällig oder gleichsam historisch getrennt sind. Abgesehen aber von den tieferen Gründen, welche einige Vorstellungen etwa vorzugsweise zu der Würde der Subjecte von Urtheilen erheben möchten, muß man wohl behaupten, daß alle Vorstellungen beide Formen müssen annehmen können, wenn nämlich über alle soll geurtheilt werden. Denn so muß jede als die erste oder als das Subject des Urtheils betrachtet werden können, also auch diejenigen, welche etwa gewöhnlicher die Stelle des Prädicats einnehmen. Auch möchten sich wohl in bestimmten Fällen die Urtheile umkehren lassen. — Das ganze Urtheil, als ein blos einzelnes betrachtet, pflegt man zuerst als ein hypothetisches zu denken, weil es nur die Verbindung der beiden im Urtheile vorkommenden Vorstellungen unter sich ausdrückt, nicht aber zugleich die Gültigkeit dieser Verbindung, welche etwa erst durch ferneres Urtheilen zu entscheiden seyn möchte.

Die allgemeinste Form des Urtheils also ist die überhaupt zu verknüpfen, irgend ein Verhältniß, oder irgend einen Zusammenhang zwischen den mehreren Vorstellungen zu bestimmen. Die Verknüpfung aber ist nicht etwa eine Gleichsetzung oder eine Identificirung der Vorstellungen;

sondern die verknüpften bleiben (eben als solche) auch noch in einer andern Rücksicht die verschiedenen, die sie vor der Verknüpfung waren. Denn jede Verbindung ist zugleich eine relative Trennung, und auch umgekehrt. Denn nur das Verschiedene kann geeinigt, und nur das Vereinigte kann unterschieden werden. Wenn man sagt, A sey B, so sagt man zugleich, A sey nicht B, denn sonst wäre es nicht A, als welches es doch zuerst gesetzt ward. Und wenn man sagt, A sey nicht B, so ist A entweder (nach dem ersten Satz) doch B, oder es ist C oder D, oder überhaupt irgend ein Anderes. Oder mit andern Worten: alles Urtheilen ist Verbindung und Trennung oder Auseinanderhaltung zugleich, daher allgemein Verknüpfung, Verhältnißbestimmung, Explication der Einen Vorstellung durch die andere, oder in der andern. Denn es sollen eben alle Vorstellungen als Subjecte und Prädicate unter einander verknüpft werden — auf irgend eine Weise — in irgend einem Verhältniß. So wird der durchgängige Zusammenhang aller Vorstellungen ein (aus einer vorerst unbestimmbaren Reihe oder Menge einzelner Verhältnisse zusammengesetztes) allgemeines Verhältniß, oder eine höchste Einheit aller Verhältnisse. Denn jedes Prädicat ist mit jedem Subject zusammenzuhalten, und das eine ist nothwendig irgend eine Function des andern, sein Widerspruch etwa,

oder was man will. Genug, daß sie überhaupt an einander gebracht werden müssen. Denn Alles steht zu Allem in einem Verhältniß. — Demnach beruht beim Urtheilen, wie man wohl sieht, Alles auf die deutliche Einsicht der jedesmaligen Art und Kraft der Copula oder des Bandes. Denn das Verhältniß ist überall ein anderes, und diese durchgängige Verschiedenheit des Verhältnisses soll eben durch das Urtheil in jedem einzelnen Fall erst bestimmt werden. Das (wesentlich) Eine Band soll eben Alles auf andere Weise verbinden, ohne dadurch aufzuhören, das Eine zu seyn. Daher die unendliche Freiheit und Ursprünglichkeit der Urtheilskraft. Daher die Unmöglichkeit, irgend abgesonderte Formen der Urtheile zu finden, oder vor dem wirklichen Urtheilen selbst ihm die Regel zu geben. Daher selbst die Unzulänglichkeit solcher Ausdrücke, wie Verknüpfung, Verbindung, Sonderung u. s. w. zur Bezeichnung der eben so tiefen Einigung als scharfen und feinen Trennung und Entgegensetzung der einzelnen Vorstellungen im Urtheil.

Um nun diese allgemeine Betrachtung in einigen Beispielen anschaulicher zu machen, — so sind die kürzesten Urtheile, die man aufstellen kann, die durch die sogenannten Existentialsätze ausgesprochenen, wie: es blitzt, es regnet u. s. w. Hier ist das Subject des Urtheils gleichsam in die Allge-

meinheit des Seyns oder Denkens zurückgezogen, oder noch nicht bestimmt aus ihr hervorgetreten. Solche Urtheile beziehen sich auch nur auf einfache augenblickliche Erscheinungen, und es ist eben das Eigenthümliche des Zeitworts, dieses Augenblickliche und Energische der Natur aussprechen zu können. Aber eben daher ist ein solcher einfacher Ausruf des bloßen Geschehens oder Seyns noch eigentlich kein Urtheil. Denn man erfährt zwar, wenn man die Worte versteht, die Wahrnehmung des Andern, aber man hat nicht sein Urtheil zu beurtheilen. Denn man will von dem Blitzen oder Regnen in der Natur doch mehr wissen, als daß sie eben da sind, und es war bei der Aussage: es blitzt, wohl nicht die Meynung, daß das Seyn oder das Ganze blitze oder nur Blitz sey, sondern das (bekannte) Subject ward etwa nur stillschweigend vorausgesetzt. So wird bei genauerer Nachfrage denn das Subject bestimmt werden müssen, und es wird z. B. heißen: die Gewitterwolke blitzt, das Meer brauset, der Wald rauscht. Solche Sätze sind nun schon wirkliche und zum bestimmteren Denken auffodernde Urtheile. Und zwar sehen wir hier eben die allerinnigste Verbindung des Prädicats mit dem Subject durch die Form des Prädicats, als einer Bewegung und Thätigkeit des Subjects, ausgesprochen. Das Band ist hier, obgleich nicht durch ein besonderes Wort ausgedrückt, als die

Seele des Urtheils eben durch seine Verborgenheit um so kräftiger und wirklicher gegenwärtig. Es ist die innigste Verbindung des Subjects und des von ihm Ausgesagten, das Werden dieses aus jenem, ausgesprochen, ohne daß dadurch die eben so bestimmte Verschiedenheit beider Vorstellungen aufgehoben worden wäre. Der Wald rauscht wirklich und wahrhaft, und ohne den Wald würden wir hier kein Rauschen hören. Aber darum ist der Wald und das Rauschen so wenig dasselbe, daß wir vielmehr zu einer andern Zeit diesem selben Walde die tiefste Stille beilegen werden, ohne damit doch wieder einen Wald und die Stille für Eins erklären zu wollen. Eben so aber auch bei andern sogenannten Erfahrungssätzen, in welchen die drei Theile des Urtheils bestimmt in Worten unterschieden werden. Wenn man z. B. sagt: die Luft ist blau, oder sie ist elastisch, so meynt man damit nicht, daß blaue Farbe oder Elasticität und Luft dasselbe sey, sondern man will damit sagen, in den Begriff der Luft müsse man, unter gewissen Bedingungen und in einer gewissen Rücksicht, diese Merkmale mit aufnehmen, womit aber noch nicht ausgemacht ist, wie sich denn diese Bestimmungen zu dem sonstigen Wesen der Luft verhalten mögen, ob alle Luft unter allen Umständen elastisch sey u. s. f. So, wenn gesagt würde: die Luft ist schwül, das Band eine ganz vorübergehende Bedeutung angenommen hätte, da man

nämlich nicht sagen will, die Luft sey eben so sehr überhaupt schwül, als sie überhaupt elastisch sey, sondern nur, sie sey hier und für den Augenblick eben schwül. Gleichwohl ist dieser Unterschied der Verbindung nicht im Ausdruck sogleich bemerkbar, und man würde sich jeden Augenblick irren, wenn man die Urtheile nur so hinnähme ohne eigenes (lebendiges und durchdringendes) Urtheil. — Um auf höhere Bedeutungen des Bandes im Urtheile weiter aufmerksam zu machen — so wird in dem Urtheil: das Gold ist ein Metall, und in allen ähnlichen, das Subject, als das Einzelne oder Besondre, ganz in die Sphäre des Prädicats, als in die allgemeinere, aufgenommen, und das Wesen des Subjects dadurch allererst bestimmt. Solche Urtheile und überhaupt alle, welche eine Nothwendigkeit und ein allgemeines Wesen der Dinge aussprechen, sind die eigentlich wissenschaftlichen, welche aber, eben als solche, auch nicht vereinzelt oder abgesondert bestehen können. Daher denn auch alle wissenschaftlichen Urtheile nur durch eine innere Bewegung und Entgegensetzung ihre volle Klarheit und Bedeutung gewinnen. Daß es uns aber auch bei dem gewöhnlichen und discursiven Urtheilen immer mehr oder weniger um die Aufstellung und Rechtfertigung allgemeiner Ansichten und Begriffe zu thun sey, kann dem aufmerksamen Beobachter nicht entgehen. Man frägt, wenn von einer

neuen Sache, oder von neuen Grundsätzen oder Behauptungen die Rede ist, immer zuerst, was das Ding sey? wie die Behauptungen mit andern und höheren zusammenhangen? Oder: man frägt nach dem Wesen und nach dem Allgemeinen. Demnach wäre das Prädicat, als das Letzte im ausgesprochenen Urtheil, seiner allgemeinsten oder natürlichsten Bedeutung nach wohl als eine Bewegung, Wirksamkeit, Befreiung oder Vergeistigung gleichsam des (zuerst nur gesonderten oder für sich seyenden) Subjects zu fassen, dieses aber als das Bindende, Beschränkende des an sich unendlichen und freien Prädicats, welches sich daher nun, in dieser seiner bestimmten Verbindung, nach dem Subject richten muß. Denn das Aussagen oder Prädiciren ist, wie überhaupt das Wort, vergeistigend und befreiend. Aber von dem endlichen, bestimmten, Subject kann auch nur das Bestimmte ausgesagt werden. Zugleich aber strebt auch das Wort, wegen seiner unendlichen Freiheit, Alles von jedem auszusagen, d. h. überhaupt das Endliche in die allgemeinere Sphäre aufzunehmen, und das Alles wenigstens nun von ihm zu sagen, was von ihm nur überhaupt gesagt werden kann. Daher man denn auch mit dem Aussagen alles dessen, was von irgend einem einzelnen Dinge auszusagen möglich ist, wirklich nur in einer unendlichen Zeit fertig werden würde, weil jedes Ding zu allen

andern und zu dem Ganzen in unendlichen Beziehungen steht. — Alle unsre Urtheile überhaupt, die irgend das Wesen der Dinge (in der physischen wie in der moralischen Welt) angeben, drücken eine Einigung dessen aus, was für sich und abgesondert ein vom andern Verschiedenes ist, und dadurch eben ist die höhere wissenschaftliche Erkenntniß so unendlich anziehend und zugleich befriedigend für den Geist, weil Ein aufgelöstes Räthsel immer wieder neue ins Unendliche herbeiführt. An eine eigentliche endliche, oder vollendete Gleichsetzung der Vorstellungen im Urtheil ist daher nur da zu denken, wo die Begriffsunterschiede aufhören, und die Größe des Dinges allein und auf endliche Weise betrachtet wird. In solchen Urtheilen wird diese Gleichheit eben darum auch unmittelbar ausgedrückt, und von Subject und Prädicat ist hier nicht eigentlich mehr die Rede. Daher solche Urtheile auch immer umgekehrt wahr sind. Sobald aber ein Arts-Unterschied eintritt, hört diese Möglichkeit einer unbedingten Umkehrung wieder auf. So sind z. B. alle Kreise zwar Kegelschnitte, aber nicht alle Kegelschnitte auch Kreise. Und so beginnt die eigentliche Beurtheilung überall erst da, wo Verschiedenes gegen Verschiedenes auftritt, und nun in Verhältniß gesetzt werden soll. — Die tiefste Kraft und Bedeutung des Bandes im Urtheil aber zeigt sich, wo es darauf ankommt, die Extreme im Denken zu ver-

einigen, und diejenigen anscheinenden Widersprüche aufzulösen, welche von jeher das Gemüth beunruhigt, und den Verstand zum gründlicheren Forschen aufgefodert haben. Denn hier hört die Copula ganz auf, eine blos äußere oder vorübergehende Verknüpfung zu seyn, und es gilt hier, eine innere Einheit und Einfachheit des Wesens zu denken, welche dem gewöhnlichen und oberflächlichen Erkennen aus guten Gründen lange verborgen bleiben muß. So wird man sich z. B. gegen das Urtheil: das Wesen oder das Positive im Bösen — sey — das Gute, oft darum so sehr ereifern, weil man gelernt hat: das Böse und das Gute widersprechen sich unter einander, und das Widersprechende solle man nicht zusammendenken. Man verbindet also beide Begriffe ganz äußerlich und, weil sie sich widersprechen sollen, hebt man die Verbindung kurz und gut wieder auf, und läßt beide Begriffe außer einander liegen, als seyen sie so nur verschieden, wie äußerlich verschiedene Dinge es sind. Aber aufweisen lassen sich diese Verschiedenheiten doch nicht. Sie sollen also innere des Wesens oder der Gesinnung seyn. Wie nun hier ein solcher Zwiespalt zu denken sey, das ist eben die Frage, und da wird es freilich nöthig, die Bedeutung des Bandes etwas tiefer zu ergründen, als es bei ganz alltäglichen Urtheilen etwa nöthig seyn mag. Denn sonst trägt man in das Urtheil eines Anderen den

eigenen Unverstand erst hinein, Statt dessen man bei gehöriger Ueberlegung einen guten Verstand, selbst verständig, darin hätte finden mögen.

Einigung also, oder Verhältnißbestimmung, die sich ins Unendliche fortbestimmt, das Wesen des Urtheils. Oder Entwickelung alles dessen, was im Subjecte liegt. Kurz: ein Fortschritt im Denken unter der Form der Einheit des Denkens selbst. Wenn man also von mehreren — reinen oder ursprünglichen — Verstandesbegriffen spricht, so vergißt man, daß diese nun selbst begriffen oder geeinigt werden müssen, und sich also ganz so verhalten, wie irgend ein anderer sinnlicher Stoff, mithin eben dadurch wieder aufhören, der Begriff selbst zu seyn. Demnach kann es nur den Einen Begriff, und also auch nur die Eine Urtheilsform überhaupt geben.

Um nun aus diesem allgemeinen und, wie wir hoffen, durch das Vorhergehende hinlänglich gerechtfertigten Gesichtspunkt die mehreren Urtheilsformen, die man zu unterscheiden pflegt, kurz zu beleuchten, so sind diese von Kant (welcher Name übrigens in der Philosophie nur mit Ehrfurcht vor dem großen Geist, der ihn führte, genannt werden darf) unter vier Hauptgesichtspunkte gebracht. Der erste ist der der Qualität, nach welcher die Urtheile bejahend, verneinend oder unendlich (unbestimmt) seyn sollen. Wir bemerkten schon früher, wie in jeder

Verbindung oder Bejahung eine Trennung oder Verneinung nothwendig enthalten sey, und auch umgekehrt. Dieser Gegensatz hebt sich also durch sich selbst wieder auf, und aus dem sogenannten unendlichen oder unbestimmten Urtheil wird man wohl doch keine eigne Form ableiten wollen. Dieser Gesichtspunkt wird übrigens nun gewöhnlich als der allein wesentliche für die Form des Urtheils aufgestellt, und wie es überhaupt mehr als Eine geben sollte, ist uns zu denken freilich unmöglich. Der zweite Gesichtspunkt, der der sogenannten Quantität ist, wie man sieht, schon kein formaler oder innerer mehr, indem er nur den Umfang des Subjects, inwieferne dieses entweder als Totalität oder als eine Vielheit oder als Eine gedacht werden kann, und gar nicht das Urtheilen selbst angeht. — Nach dem dritten Gesichtspunkt, dem der Relation, sollen die Urtheile in cathegorische, hypothetische und disjunctive zerfallen. Hier ist aber nicht mehr von einem einzelnen Urtheile die Rede, sondern von den Verhältnissen mehrerer unter einander, und es ist leicht einzusehen, wie diese und so viele andere Verhältnisse der Urtheile aus der Natur einer endlichen Erkenntniß überhaupt hervorgehen müssen. Aber eben darum sind diese Urtheilsformen auch schon Zusammensetzungen, Fortschritte im Urtheilen, oder in der Wissenschaft etwa, aber keine neue und besondere Form des einfachen Urtheils selbst.

Auch lassen sich diese mehreren Formen auf mancherlei Weise auf andre zurückführen, das disjunctive Urtheil auf das hypothetische u. s. w. — Von dem vierten Gesichtspunkt endlich, dem der Modalität, nach welchem die Urtheile problematisch, assertorisch oder apodictisch seyn sollen, sagt der Urheber selbst, daß dieser nur den Werth der Copula in Beziehung auf das Denken überhaupt, oder die Wahrheit und Gewißheit der Erkenntniß selbst betreffe, und nicht das Urtheil als solches. Denn jedes Urtheil ist für sich betrachtet assertorisch oder behauptend. Erst mit dem ihm entgegengesetzten zusammengehalten wird es — seiner Wahrheit, nicht aber seiner Form nach — problematisch, endlich apodictisch, wenn sein Gegentheil als bestimmt ausgeschlossen oder unmöglich gedacht wird. Dasselbe Urtheil wird also durch diese drei Formen hindurch gehen müssen, wenn es uns um Erkenntniß endlich zu thun ist. Denn die eigentliche Bedeutung des Urtheils ist doch wohl die ein apodictisches zu seyn, und die beiden andern Formen sind also blos zeitliche und subjective Uebergänge in diese, und also nichts weniger als eigene, oder gar reine Functionen des urtheilenden Verstandes. — Aus dieser kurzen Beleuchtung des einst berühmt gewesenen Kantischen Schemas der Urtheilsformen, und aus den Betrachtungen über andre ähnliche Versuche, welche sich hier leicht anknüpfen las-

sen, soll uns nun der Gedanke mit immer steigender Klarheit sich hervorheben, daß die Handlungsweise des Geistes durch ihre Spiegelung in dem Aeußeren und Gegenständlichen zwar überall zuerst den Schein der Vielheit annehmen werde, daß dieser Schein aber auch dem sichern Blick des sich selbst erkennenden Geistes überall wieder schwinden müsse. — Von den jenen angeblichen Urtheilsformen entsprechenden allgemeinen Begriffen der Substanz, der Ursache u. s. w., welche aller Erfahrung ursprünglich zum Grunde liegen sollen, wird erst in dem folgenden Hauptstück, welcher die unbedingte oder eigentliche Vernunft-Erkenntniß darzustellen hat, ausführlicher die Rede seyn können, weil uns dort erst vergönnt seyn wird, das Ganze der Erfahrung und des Denkens, und zwar sceptisch zuerst, dann frei bestimmend und deutend, ins Auge zu fassen.

Um über die sogenannte Umkehrung der Urtheile hier noch das Allgemeinste kurz anzugeben, so bemerkten wir schon oben, daß diese sich als gültig überall, wo eine Gleichsetzung beider Glieder des Urtheils ausgedrückt ist, von selbst verstehe, oder im Begriff der Gleichheit selbst schon liege. Denn das zweite Glied in solchen Urtheilen ist kein Prädicat des ersten, sondern nur ein anderer Ausdruck oder eine andre Eintheilung derselben Größe, wie wenn man sagt, daß die Summe von drei bestimm-

ten Winkeln der von zweien andern gleich ist. — Wo aber von einer Verbindung zweier verschiedener Begriffe die Rede ist, da treten, wie man leicht sieht, sogleich andere Rücksichten ein, und die erste Frage ist denn natürlicherweise die, wie sich beide Begriffe in Ansehung ihres Umfangs zu einander verhalten mögen? Denn von diesem Verhältniß wird die Möglichkeit der Umkehrung des Urtheils natürlicherweise abhangen. Die Bestimmungen, welche sich hier ergeben, und auf welchen die sogenannten unmittelbaren oder Verstandes-Schlüsse beruhen, sind leicht, und dürfen hier wohl um so eher nur im Allgemeinen angedeutet bleiben, als die ausführlichere Erörterung der Verhältnisse der Begriffe unter einander die Gründe enthält, auf die es hier ankommt. Wenn man die sogenannte Quantität des Urtheils gehörig berücksichtigt und sich dabei erinnert, daß es im Allgemeinen darauf ankomme, Subject und Prädicat in irgend einem wesentlichen, nicht blos formalen, Verhältniß zu verbinden, so wird man, was das Umkehren oder Zurückschließen betrifft, wohl nicht leicht irren. Desto mehr aber kommt es auf das erste Urtheil an, und dafür giebt es nur keine andre unfehlbare und allgemeine Regel, als eben die, in allen Fällen vernünftig zu urtheilen. — Daß, wenn das Wesen im Bösen nur das Gute ist, dieses denn auch im Bösen überall anzutreffen seyn werde, der Schluß

ist freilich leicht. Zu dem ersten Urtheil aber, daß das Böse kein eignes Wesen habe, gelangt man freilich nicht ohne das tiefste Nachdenken, und die Wenigsten sind auch wirklich im Stande, es zu verstehen, oder — selbst so zu urtheilen.

Wir beschließen diese Untersuchung mit einer Prüfung einiger anderweitiger sogenannter Eintheilungen der Urtheile, welche oft zu Misverständnissen Anlaß gegeben haben. — Die erste dieser Eintheilungen ist die, nach welcher einige Urtheile durch Vernunft allein oder, wie man sich ausdrückt, a priori, andere aber nur durch Hülfe der Erfahrung, oder a posteriori, sollen gefunden werden können. — Daß alle, auch unsre höchsten und reinsten, Erkenntnisse, in der Zeit angesehen, aus der Erfahrung oder unmittelbaren Empfindung (unsers Lebens überhaupt) hervorgehen, das mußte uns gleich Anfangs einleuchten. Insoferne wären denn auch das Einmal Eins, und der berühmte Lehrsatz des Pythagoras und die ganze Mathematik Erkenntnisse oder Urtheile aus Erfahrung, weil man, um z. B. die Mathematik zu studieren, freilich vor allen Dingen selbst da seyn, oder das Licht der Welt einmal zuerst erblickt haben, und noch erblicken muß. Darüber also wäre man sich einig, und somit wäre der Erfahrung nicht blos einige, sondern volle oder allgemeine Gerechtigkeit widerfahren. — Wie aber auf der andern Seite,

wenn etwa nun von der Wahrheit und Nothwendigkeit der Urtheile die Rede wäre, die Vernunft irgendwo sollte entbehrt werden können, das ist freilich auch auf keine Weise einzusehen, und insoferne wären nun wieder eben so sehr alle Urtheile der reinen Vernunft anheim gefallen, oder sie wären, als Erkenntnisse des Wahren, Urtheile a priori. Alle Urtheile — also z. B. auch die, worin nur ein äußeres und augenblickliches Wahrnehmen ausgesprochen wäre, jede Erkenntniß überhaupt, die man für wahr und gewiß hält. Denn wenn man z. B. sagt, daß es eben regne oder aber schön Wetter sey, so hat man das freilich fürs erste nur erfahren oder wahrgenommen. Zugleich aber will man sich darin auch auf keine Weise geirrt haben, und wenn darüber Streit entsteht, so sehen beide Theile zu, und wenn sie beide wahrnehmen, daß es wirklich regne, so sind sie nun hierüber eben so einig, wie über das Einmal Eins, und erkennen es also, insofern sie es erkennen, rein a priori. Denn sie trauen nun ihren Sinnen mit reiner Zuversicht, und legen sich so das Vermögen bei, eine Naturerscheinung als eine wirkliche und wahre anzuerkennen. Ja sie denken wohl schon weiter, und urtheilen etwa, diese Erscheinung müsse überhaupt nach gewissen Gesetzen wiederkehren u. s. w. Wollten sie aber in ihre Wahrnehmungen etwa überhaupt ein Mistrauen setzen, so müßten sie noth-

wendig auch die angebliche Erkenntniß a priori in Zweifel ziehen. Denn wie, wenn die grade Linie eine blos zufällige Vorspiegelung der Einbildungskraft, und die ganze Geometrie also ein Hirngespinst wäre, so daß Morgen etwa nirgends mehr eine grade Linie, ein Kreis, ein Dreieck u. s. f. zu sehen oder zu denken wären? So würde freilich Alles nichtig, und aus diesem allgemeinen Ruin könnte sich auch nicht *eine* Wahrheit retten. Denn man kann von der Wahrheit nicht etwa *Theile*, oder Stücke, besitzen. Man erkennt sie *ganz*, oder auch *gar nicht*, weil ihr Wesen eben die reinste Einheit selbst ist. Nur in verschiedener *Klarheit* und *Bestimmtheit* kann sie dem endlichen Erkennen allerdings vorerst erscheinen. — Daß nun aber jene Unterscheidung, welche im Innern keinen Grund hat, sich dennoch in wissenschaftlich gemeynten Darstellungen äußerlich noch immer forterhält — diese allerdings merkwürdige Thatsache hat ohne Zweifel eben auch nur ihren Grund in dem verschiedenen *Grade* von Gewißheit, dessen die Urtheile in den verschiedenen Sphären der menschlichen Erkenntniß zu einer bestimmten Zeit fähig sind. Denn auch die *allgemeine* Erkenntniß (des ganzen Geschlechts) kann sich nur nach Zeitgesetzen aufhellen und entwickeln. Ein auffallendes stets gegenwärtiges Beispiel der zeitlichen *Ungewißheit* unsrer Natur-Erkenntniß kann uns die *Witterungs*-

lehre an die Hand geben — eine Wissenschaft, die, in der Idee so nothwendig, wie irgend eine andre, dennoch in der Wirklichkeit so zu sagen noch gar nicht vorhanden ist, wenn es nämlich darauf ankommt, den Wechsel der Witterung vorher zu bestimmen, eine Kenntniß, ohne welche diese Wissenschaft eigentlich noch gar nichts weiß, weil das Wesen des Wetters eben darin besteht, immer zu wechseln. Wenn daher, bei dem gegenwärtigen Zustande der Wissenschaft, ein Meteorolog die Behauptung aufstellt, die Witterung hange zum Theil mit vom Mondlauf ab, so hält man einen solchen Satz nicht für so sicher, wie eine leichter zugängliche Erfahrung, oder wie einen mathematischen Lehrsatz. Aber dieser Unterschied der Gewißheit ist doch nur ein zufälliger oder subjectiver, der die Sache selbst gar nichts angeht. Für einen höheren Verstand ist die Sache im Reinen, und jener Einfluß und sein Gesetz vielleicht eben so evident, als für uns ein mathematischer Lehrsatz, und wer etwa zweifelte, ob sich auch der menschliche Verstand so hoch werde heben können, den dürfte man nur auf die Keplerschen Gesetze oder auf die Newtonischen Principien verweisen, als auf Erkenntnisse, von deren Möglichkeit man sich vor ihrer wirklichen Erscheinung auch eben nicht überall träumen ließ. — Welche Erkenntnisse übrigens sich zuerst ausbilden mußten, und nach welchen Gesetzen die Wis-

senschaft sich noch forthin erweitert — diese Untersuchung würde uns hier zu weit führen. Es muß uns genügen, die natürliche Ursache jener an sich nichtigen, oder doch unwissenschaftlichen, Unterscheidung im Allgemeinen erkannt zu haben.

Eine andere jedoch minder geläufige Eintheilung der Urtheile ist die in synthetische und analytische. Jene hat man auch Erweiterungs- diese Entwickelungs-Urtheile genannt. Durch die ersteren sollen neue Merkmale in den Begriff aufgenommen, durch die letzteren der schon vorhandene nur in seine Merkmale aufgelöst oder zergliedert, nichts Neues erkannt, sondern das Bekannte nur etwa verdeutlicht werden. Aber der Begriff und so noch mehr das Urtheil ist ja überall nur als eine innere Bewegung und Thätigkeit denkbar, mithin wohl immer nur als bildend oder construirend. Denn der Begriff ist, wie wir früher bemerkten, nicht etwa nur so da, so daß man ihn nun wieder vornehmen könnte, um ihn gemächlich aufzulösen, und in ihm wiederzufinden, was man früher hineingelegt hatte. Demnach ist die sogenannte Analyse der Begriffe nichts anderes, als ihre nun leichtere Reconstruction, als die Wiederholung der ersten gleichsam schöpferischen Synthesis in andrer Ordnung der Merkmale etwa — überhaupt also Verdeutlichung, übrigens aber immer die erste Energie des Geistes selbst, wie denn auch wohl

Niemand wird sagen können, ob er eben nur den schon vorhandenen Begriff zergliedere, oder ihn neu wieder erzeuge und bilde. Was überhaupt noch die Aufnahme neuer, und das Wiederfinden der alten oder schon vorhandenen Merkmale betrifft, so darf man diese Worte hier auch nicht in dem ganz alltäglichen Sinne nehmen. Denn in der eigentlichen Erkenntniß ist das Jüngste oder Letzte auch wieder das Aelteste und Erste. Da nun kein Begriff seine volle Bedeutung für sich allein hat, sondern nur in seinem Zusammenhang mit allen andern, und in seiner erkannten Abstammung aus dem höchsten Begriffe selbst — so ist leicht einzusehen, daß diese nothwendige Fortbildung aller Begriffe ins Unendliche — wieder alle Hofnung zerstören muß, die man sich auf eine endliche ruhige Zergliederung der erstorbenen Organismen etwa gemacht hätte. Es kann also nur von einem graduellen Unterschiede die Rede seyn, nach welchem man bald seine Begriffe mehr erweitert, bald sie mehr nur in sich selbst verdeutlicht. Aber jedes wiederholte Urtheilen ist und bleibt wesentlich verknüpfend, bildend, construirend, wenn es wirklich ein bewußtes Urtheilen ist, und nicht etwa ein bloßes Sprechen, oder eine leere Tautologie, die man aber auch niemals ein Urtheil nennen sollte. — Ueber die arithmetischen Urtheile ist insbesondere aus diesem Gesichtspunkt Streit geführt, und man

hat nicht recht gewußt, ob man sie zu den synthetischen oder analytischen zählen sollte. Mühsam genug erscheinen sie freilich oft, und so müßte man sie ja wohl für Synthesen gelten lassen, schon nach dem bloßen Ausdruck. Aber weil in ihnen eigentlich kein Begriff liegt, so könnte man zweifeln, ob sie überall noch Urtheile heißen dürfen? — Vielmehr sind die Summen, Producte u. s. w. als Schemate zu denken, welche nach einer gewissen Regel in der Phantasie erzeugt werden. Denn von selbst sind die bestimmten Zahlen in unsrer Vorstellung doch nicht da, sondern ihre Wirklichkeit in der Phantasie verdankt, wie jede Erkenntniß, einer thätigen Geisteskraft ihr Daseyn, ob sie gleich in ihrer abstracten Form noch keine Begriffe oder Gedanken sind. —

Des Zusammenhangs wegen muß hier noch bemerkt werden, daß man die Ausdrücke Synthese und Analyse auch auf die Verbindung der Urtheile unter einander, also auf größere Ganze von Erkenntnissen, anzuwenden, auch eine synthetische und analytische Methode in der Wissenschaft überhaupt zu unterscheiden pflegt, welche Betrachtungen aber hier, wo wir es nur mit dem einzelnen Urtheil zu thun hatten, noch nicht weiter verfolgt werden können. Ueberhaupt aber ist noch die Bildlichkeit dieser Ausdrücke im Allgemeinen hier schon zu beachten, als welche nur gar zu leicht in Ansehung der geisti=

gen Verhältnisse zu Täuschungen veranlassen kann. Die passendsten Bilder sind die von der organischen Natur entlehnten, also die einer Bildung und Entwickelung der Erkenntniß. Denn das nächste und unmittelbarste Analogon der geistigen Schöpfung ist eben der lebendige Organismus, welcher als dasselbe Ganze fortwächst, und seine innere Idee immer vollkommener in der äußern Gestalt ausdrückt und entfaltet. So sind auch die einzelnen Urtheile als unendlich fruchtbare Keime zu betrachten, aus denen andre Urtheile sich entwickeln oder folgen. Und umgekehrt muß auch jedes als aus einem andern entsprossen, oder als in ihm gegründet, angesehen werden können. Diese (vermittelte) Zurückführung oder Begründung des Urtheils ist der sogenannte Vernunftschluß, oder überhaupt der Schluß.

III.

Die Zurückführung des Urtheils oder der Schluß. Die Denkgesetze.

Das einzelne Urtheil kann, in seiner abgesonderten und vereinzelten Erscheinung, noch nicht als reiner Ausdruck der Wahrheit gelten. Es sucht — in der Unendlichkeit des Urtheilens überhaupt — gleichsam noch seinen Anhalt oder seinen Bestand. Es muß also vermittelt oder zurückgeführt werden, so wie umgekehrt wieder aus ihm sich neue Urtheile werden entwickeln müssen. Diese Nothwendigkeit einer Begründung wird auch überall gleichsam stillschweigend anerkannt. Mit einer bloßen Behauptung soll daher noch nichts ausgemacht seyn — sie muß erst bewiesen oder auf andre Urtheile zurückgeführt werden. Eben so will man aber auch, daß aus einem aufgestellten Satz Etwas folge.

Denn eben auch in den Folgerungen will man ihn prüfen und wahr finden, als könne er selbst eben so aus diesen, als diese aus ihm, erkannt werden. So soll das Urtheil also in der Begriffs-Sphäre, in welcher es sich bewegt, fest verbunden erscheinen, und in die Einheit eines Begriffs wieder aufgenommen werden. Es soll ein vermitteltes Urtheil, oder ein Schluß seyn. — Aus diesem Allem, sagt man, ziehe man nun den Schluß u. s. w., welches also die Beendigung einer Gedankenreihe, das Verweilen und Beruhigtseyn bei einem — erwiesenen oder erschlossenen — Resultate ausdrückt. Die Wahrheit soll aus einer Bewegung der Gedanken resultiren — energisch hervorgehn.

Das Urtheil aber in seiner einfachsten Form ist Verknüpfung zweier Vorstellungen oder Begriffe. Diese Verknüpfung also soll vermittelt werden, welches nur dadurch geschehen kann, daß die beiden Begriffe des Urtheils in irgend Einem gemeinschaftlichen dritten — Mittelbegriff — sich vereinigt finden. So entstehen zwei vorbereitende Urtheile, die sogenannten Vordersätze, aus denen das zu begründende Urtheil nun als Schluß oder Schlußsatz hervorgeht, und so die Bewegung des Gedankens, welche als eine ganze auch Schluß oder Syllogismus heißt, beendigt. Der einfache und vollständige sogenannte Vernunftschluß besteht also aus drei und nur aus drei Urtheilen. Man

könnte ihn daher auch ein potenzirtes Urtheil nennen, worin der Mittelbegriff nun das Band ist, welches die Extreme zusammenhält und verbindet. Auch nehmen die Schlüsse oft die kürzere Form der Urtheile wieder an, weil man es wohl fühlt, daß die Gründlichkeit in dem Gedanken, und nicht in der äußeren Form liege, daher denn auch die Ordnung des Vortrags der drei abgesonderten Sätze ganz willkührlich ist. Denn es soll der Schluß als ein Ganzes aufgefaßt, die Verbindung der beiden äußersten Glieder in dem mittleren selbst unmittelbar, oder als Ein Begriff, erkannt werden. Der Schluß muß als solcher daher, eben so wohl als das einzelne Urtheil, eine augenblickliche oder unmittelbare Erkenntniß heißen. Der Schlußsatz ist nur der Ausdruck dessen, was in den Vordersätzen virtualiter schon enthalten ist, und würde dieses nicht augenblicklich oder unmittelbar eingesehen, so könnte es gar nicht eingesehen werden. Durch die längste Schlußreihe zieht sich ein unsichtbares und gleichsam zeitloses Band hindurch, welches in jedem Punkte gleich fest und wirksam ist.

Um nun die äußere Gliederung und die allgemeinen Gesetze des einfachen Schlusses kurz bemerklich zu machen, so erkannten wir bereits, daß er, vollständig entwickelt, drei und nur drei Urtheile (und eben so viele Begriffe) enthalten müsse. Drei Urtheile — denn sowohl das Subject als das Prä-

dicat des abzuleitenden Satzes sind mit dem Mittelbegriff in Beziehung zu setzen. Aber auch nur drei — denn nur in Einem Dritten kann die gesuchte Vermittelung gefunden werden, daher denn auch eine etwanige Doppelsinnigkeit eines oder des andern der Begriffe zu Fehlschlüssen oder Erschleichungen Anlaß giebt. Als allgemeine Gesetze für alle Syllogismen pflegt man noch anzuführen, daß aus blos verneinenden und blos particulairen Vordersätzen nichts zu schließen sey, und daß der Schlußsatz selbst in allen Fällen dem schwächern Theile folgen müsse, d. h. verneinend oder nur particulair bejahend seyn, wenn einer der Vordersätze ein solcher war. Der Grund dieser Regeln ergiebt sich leicht aus dem Begriff des Schlusses als eines mittelbaren Urtheils, welches als solches ganz von dem Werth, dem Umfang und der Bestimmtheit der Vordersätze abhangen muß. — Die Beziehung nun des Prädicats des Schlußsatzes oder des sogenannten Oberbegriffs (wegen seiner größeren Allgemeinheit) auf den Mittelbegriff giebt den Obersatz, die des Subjects oder des sogenannten Unterbegriffs den Untersatz des Schlusses. Es entsteht hiebei nun die Frage, welche Stelle der Mittelbegriff in dem einen und in dem andern dieser beiden Vordersätze einnehmen werde? — Da es bei den eigentlichen Urtheilen (verschieden von bloßen Gleichsetzungen oder äußeren Verhältnißbestimmungen) dar-

auf ankommt, das Subject in die Sphäre seines Prädicats aufzunehmen oder aus derselben auszuschließen, so würde, wie man sieht, diese Aufnahme oder Ausschließung zurückgeführt oder vermittelt seyn, wenn das Subject oder der Unterbegriff dem Mittelbegriff und dieser wieder dem Oberbegriff untergeordnet werden könnte. Denn so wäre das dem Subject des Schlußsatzes zu verknüpfende Prädicat ein Merkmal des Merkmals des Subjects, also auch ein Merkmal dieses Begriffes selbst. So wenn z. B. das Blühen von allen Pflanzen und das Pflanze=Seyn von allen Moosen ausgesagt werden könnte, man nun auch das Blühen von allen Moosen aussagen und also kurz würde behaupten können: die Moose — als Pflanzen — blühen. Demnach erscheint der Mittelbegriff im Obersatz als Subject, im Untersatz als Prädicat und der ganze Schluß ist eine sogenannte Subsumtion oder Unterordnung (der Art unter die Gattung oder überhaupt des Besondern unter das Allgemeine) nach dem sogenannten dictum de omni oder de nullo. Diese — geläufigste und evidenteste — Schlußart nennt man in der Kunstsprache die erste (syllogistische) Figur, weil man sich die möglichen Stellungen des Mittelbegriffs in den beiden Vordersätzen, der leichteren Uebersicht wegen, schematisirt oder figurirt hat. Solcher Figuren wird es, wie man sieht, viere geben können, wobei denn nun die Frage entsteht,

ob diese äußeren Formen auch wohl innere und nothwendige (des Denkens) seyn mögen? Denn blos künstlich möglich sollen diese Verbindungsarten doch nicht seyn. Sie müssen dem Denken natürlich und als solche nothwendig erscheinen. Es muß also nachgewiesen werden, entweder, daß und wie diese vier Figuren sich nothwendig auf einander beziehen und sich gegenseitig unter einander voraussetzen, oder aber, daß mehrere unter ihnen, und in diesem Fall welche, etwa nur — Spitzfindigkeiten seyen, die sich in der besseren Logik wieder verlieren, und in allen Fällen mit Recht auf eine einfachere und natürlichere Form müssen zurückführen lassen. — Die Rücksicht auf unsern Zweck, der nur auf Entwerfung allgemeiner Grundzüge der Wissenschaft mit Hervorhebung der Hauptprobleme der Erkenntniß gerichtet ist, verstattet uns nicht, diese Fragen hier in ihrem ganzen Umfang zu erörtern. So viel aber läßt sich, in Uebereinstimmung mit unsern vorhergehenden Betrachtungen, hier wohl festsetzen, daß die wahre und rechte Art zu schließen, oder seine Urtheile zurückzuführen und zu begründen, auch eine ganz einfache seyn müsse, die nicht etwa erst, wie eine äußere Mannigfaltigkeit, gelernt werden darf. Es sähe sonst um die Ungelehrten, die von keinen Syllogismen und noch weniger von den vier Figuren derselben je gehört haben, wohl sehr übel aus. Aber eben diese Ungelehrten urtheilen und schlie-

ßen vielmehr oft richtiger, schneller und bündiger, als mancher Logiker, dem es zwar nicht an syllogistischen Figuren, wohl aber an etwas Besserem vielleicht zufällig fehlen mag. Jene vier Figuren werden sich daher in den reinen Begriff der Verbindung oder Begründung der Urtheile überhaupt — ein Begriff, der auch in keinem wachen Bewußtseyn fehlen wird — wieder auflösen müssen. Denn auch die erste und geläufigste Figur stellt die innere und kräftige Einheit des sich bewegenden Gedankens nur noch unvollkommen dar, und man kann gegen die gewöhnlichen Beispiele immer noch die Erinnerung machen, daß so noch gar kein Fortschritt im Denken sich zeige, weil die Wahrheit des Obersatzes immer schon die des (zu beweisenden) Schlußsatzes voraussetze. Daher man, wenn ein solcher Syllogismus aufgestellt wird, auch immer geneigt ist zu sagen: der Schlußsatz verstehe sich ja von selbst, wenn nur die Vordersätze richtig sind! — Und eben auch an guten Vordersätzen — der sogenannten Materie des Schlusses — fehlt es in den Wissenschaften überall am meisten, so daß es sogar gefragt werden darf, ob es dem Verstande auch nur möglich sey, aus richtigen und, wohl zu merken, als solchen erkannten Vordersätzen falsch zu schließen oder (durch einen Fehler in der Form des Schlusses) die sonst richtige und als solche begriffene Materie desselben wieder zu verderben? Denn

der Schluß oder Schlußsatz ist gewöhnlich schon da, ehe wir nur daran denken, und es scheint kaum in unsrer Willkühr zu stehen, nicht daran zu denken, wenn es nämlich eine nächste und unmittelbare Folgerung aus dem Vorangeschickten ist. Die eigentliche Kraft im Schließen ist also immer wieder der einfache — durchdringende — Gedanke, welcher, als der erste Urquell aller Schlüsse, die ganze Syllogistik als äußere Erscheinung ganz ruhig für einen Augenblick wieder könnte untergehen sehen. Dennoch ist sie ihm, eben als Werk und Erscheinung Seiner Selbst, wieder merkwürdig, und es ist ihm Bedürfniß, dieses sein Kunstwerk auch in seiner ganzen Feinheit und Mannigfaltigkeit aus einander zu legen, sey es auch nur um Fragen dieser Art, die seine Betrachtung des Seyenden unterbrechen und stören könnten, einmal für alle erledigt zu haben. — Wenn man mit den durch die gehörige Permutation der Stellungen des Mittelbegriffs gebildeten vier Figuren nun wirkliche Versuche in Beispielen anstellt, so wird man bald finden, daß jede Figur — wegen des besondern Verhältnisses des Mittelbegriffs als Subjects oder Prädicats in den beiden Vordersätzen — auch besondre Regeln oder Gesetze habe, welche diese bestimmte Figur nicht übertreten darf, wenn in ihr vernünftig und gültig soll geschlossen werden können. Diese besondern Gesetze lassen sich aus dem allgemeinen Verhältniß des Prädicats zum Subject

im Urtheil leicht ableiten und anwenden. — In Rücksicht solcher Schlüsse, welche bloße Größenverhältnisse zu ihrem Inhalt haben, ist noch zu bemerken, daß, weil hier keine eigentlichen Begriffe, sondern nur Größen als Glieder oder Stücke vorkommen, die Stellung des Mittel-Gliedes hier willkührlich ist, die vier Figuren hier mithin alle gleich gut sind, weil sie hier in der That nur Figuren heißen können, indem von einer blos äußern Substitution, und nicht von einer Unterordnung und Ineinanderbildung der Begriffe mehr die Rede ist.

Die Berücksichtigung der verschiedenen Quantität der Sätze in ihrem Verhältniß unter einander und zu ihrer Qualität (Bejahung oder Verneinung) giebt die sogenannten modos der Schlüsse in den verschiedenen Figuren. Das allgemeine Gesetz, daß aus blos verneinenden und blos particulairen Sätzen nichts folge, schließt von den vielen äußerlich möglichen Verbindungen der Vordersätze nach Quantität und Qualität, wie man bald gewahr wird, mehrere, als untauglich einen Schluß zu begründen, wieder aus. Dennoch bleiben in den vier Figuren zusammengenommen noch eine gute Menge solcher Schlußweisen übrig, die man, der Kürze und dem Gedächtniß zu Liebe, durch eigne nichtssagende und nur schematisirende Worte bezeichnet hat. Solche Mannigfaltigkeiten des Verstandes

scheinen doch in der That mehr der Geschichte der Wissenschaft, als ihr selbst (in ihrer reineren Gestalt) anzugehören. — Was endlich die zusammengesetzteren Schlußarten, wie die hypothetischen, die disjunctiven d. h. solche, worin die Sätze selbst eine solche Form annehmen, die Kettenschlüsse u. s. w. betrifft, so sind diese, wie man leicht einsicht, nur weitere Ausbildungen und Verwickelungen der allgemeinen Form der Vermittelung überhaupt und lassen sich auf die einfachere auch überall zurückführen. Oder es sind Verbindungen mehrerer Schlüsse unter einander, die denn freilich ins Unendliche gehen können. — Eine Erwähnung verdienen auch hier noch die sogenannten verkürzten Schlüsse, in welchen man entweder den Obersatz als eine anerkannte allgemeine Wahrheit, oder den Untersatz als eine etwa ausgemachte Erfahrung, oder endlich den Schlußsatz als von selbst folgend, ausläßt oder im Sinne behält, daher sie auch treffend Enthymemata genannt sind. Durch solche verkürzte und zugleich an einander gereihte Schlüsse, welche sich, wo es nöthig ist, mittelst der sogenannten Vor- und Nach-Schlüsse entwickeln und ausführlich machen lassen, durchläuft der Geist in der kürzesten Zeit die weitläuftigsten Gedankenreihen, und die Schnelligkeit und Sicherheit, mit welcher eine geübte Denkkraft die entferntesten Folgerungen eines Princips divinirend zu erkennen weiß,

rechtfertigen wohl den Ausdruck, daß der Gedanke der wahre und ewige Besieger der Zeit sey.

Der Schluß in seiner bestimmten Beziehung als Ableitung oder Rechtfertigung eines schon aufgestellten aber noch nicht begründeten Satzes heißt der Beweis (de-monstratio) dieses Satzes. Wie jedes Urtheil als ein Schluß oder als eine Folgerung erscheinen soll, so kann man auch mit Recht für alle Sätze Beweise fodern. Man nennt den Beweis direct, wenn er den (zu erweisenden) Satz selbst ohne Umwege auf die als wahr erkannten Vordersätze zurückführt, — apagogisch oder indirect, wenn er nicht sowohl den Satz selbst als vielmehr den Gegen-Satz zurückführt, und, durch den so gefundenen Widerspruch zurückgewiesen, nun vielmehr wieder den ersten Satz als wahr behauptet, weil nämlich sein Gegentheil unmöglich befunden ward. Er führt also zuerst vom graden Wege ab, und entbehrt so noch die eigentlich wissenschaftliche Form und Schönheit. Denn man will nicht sowohl die Unmöglichkeit des Gegen-Satzes, als die unmittelbare und directe Nothwendigkeit des ersten Satzes selbst bewiesen sehen. Es ist daher eine Aufgabe für die Wissenschaft, für alle ihre Lehrsätze directe Beweise zu finden. Aber diese liegen auch schon nothwendig in den apagogischen versteckt, oder gehen doch aus ihnen hervor. Denn indem man die Un-

möglichkeit des einen Gegensatzes einsieht, erkennt man zugleich die Nothwendigkeit des andern und umgekehrt, und die Schwierigkeit ist daher eigentlich nur die, den rechten Ausdruck des Beweises zu finden. Die sogenannten Beweise durch Induction, aus der Analogie, aus Erfahrung und Wahrscheinlichkeit sind, wie man wohl sieht, eigentlich nur noch Vorbereitungen und Anstalten zu den nachfolgenden wirklichen Beweisen. Denn das Wissen soll überall gleich gewiß, die Schlüsse (also auch die Beweise) überall gleich strenge und nothwendige Zurückführungen auf erste Urtheile seyn.

Giebt es denn aber, müssen wir nach dieser allgemeinen Erörterung der Gliederung der Schlüsse hier nothwendig wieder fragen, erste Urtheile, welche an sich oder unmittelbar wahr und gewiß sind? Gäbe es keine, so wäre ja wohl auch gar kein Schluß, kein einziges Resultat möglich. Aber das einzelne Urtheil ist, wie wir gesehen haben, in seiner Vereinzelung eben noch gar nicht im Stande, die Wahrheit vollkommen auszusprechen. Demnach giebt es keine absolute Prämissen. Demnach muß jeder Satz bald als Vordersatz bald wieder als Schlußsatz auftreten, und im ganzen Umkreise des Wissens kann es kein einziges Axiom geben, als etwa nur dieses eben, daß es keines geben könne. Dieser Cirkel ist aber nicht etwa beunruhigend und verwirrend für den Verstand, sondern viel-

mehr ermuthigend und begreiflich für ihn. Er ist nur ein anderer Ausdruck der Ursprünglichkeit und Einfachheit der Erkenntniß, Kraft welcher sie sich, wie wir früher bemerkten, immer nur als eine ganze und von innen aus entwickeln und wachsen könne, wie ein lebendiger (nur höherer) Organismus. — Diesem zu Folge haben wir — zur Vermittelung unsrer Urtheile in was irgend für einer Sphäre des Wissens — überall nur den Einen und natürlichen Weg einzuschlagen (der auch, so lange gedacht worden, der einzige war) den nämlich, von solchen Vordersätzen auszugehen, welche sich, in der tiefsten Stille der Begeisterung ihrem Wesen nach erzeugt, nun in Worten ausgesprochen irgend ein Vertrauen schon gewonnen, und aus diesen ruhig zu entwickeln, was mit Nothwendigkeit aus ihnen folgt, sodann die letzten Folgerungen, wenn sie selbst noch den Geist als Wahrheiten ansprechen, umgekehrt zu Prämissen zu erheben, und aus ihnen zurückschließend mit gleicher Strenge den Anfang wieder aufzusuchen, als sey er selbst noch unbekannt. Wird so der gleiche Anfang wieder gefunden, und ist man sicher, nirgends ein nothwendiges Glied in der Kette übergangen zu haben, so hat man sich vorerst wenigstens von dem innern durchgängigen Zusammenhang in der ganzen Reihe selbst überzeugt, und wenn uns dieser eben so aus allen andern Reihen, und aus ihrer Verbindung unter

einander, entgegenkommt, so werden wir in einem solchen großen Bilde doch schon die Einheit und Kraft unsers Gedankens anerkennen müssen, da denn etwa nur das Seyn oder der Inhalt noch zweifelhaft bliebe. — Ob und wie aber dieses Seyn vom Gedanken unabhängig zu denken möglich sey, diese Untersuchung wird sich uns nun auch allmählig in ihrer tieferen Bedeutung vorbereiten. — Um hier, aus dem Gesichtspunkt des strengen Vernunftschlusses, noch von der wissenschaftlichen Methode und ihren beiden Hauptverschiedenheiten das Wichtigste anzumerken — so ist es wohl klar, daß sie in jedem Punkte eine eben so freie als in andrer Hinsicht zugleich strenge und nothwendige seyn müsse, einem unendlich wechselnden und zugleich überall bestimmten Rhythmus vergleichbar. Denn im großen Umkreise des Wissens ist der Gedanke — auf das Seyn oder den Gegenstand gerichtet — überall anders bestimmt, und er muß in strenger Schlußfolge eben das Bestimmte nur finden und erkennen. Zugleich aber ist sein Ausdruck des Bestimmten ewig der freie und geistige, und (was jeder wissenschaftlichen Darstellung wesentlich ist) auf das Verständniß und die reine Billigung in einem andern Geiste nothwendig hingerichtet. Und so ist die Darstellung oder die Methode in jeder Hinsicht selbst ein unendliches Ideal. — Als Hauptverschiedenheiten der äußern Form derselben pflegt

man die synthetische und die analytische Methode zu unterscheiden. Jene will, von einfachen und festen Principien ausgehend, lehren und einprägen — die streng abgeleitete und reine Wahrheit, unbekümmert um die zeitliche Wirklichkeit des endlichen und bedingten Denkens. Diese sucht aus der Betrachtung des unmittelbar Gegebenen, und durch Aufnahme des wirklichen noch dunkeln und verworrenen Erkennens, den Geist vorerst zu erwecken, dann ihn hülfreich zu leiten, daß er selbst nun — folgend — die Wahrheit finde, welche also, auch nicht ausdrücklich ausgesprochen, doch schon da ist, und aus der Dämmerung ihres Entstehens in stiller und ruhiger Kräftigkeit emporsteigt. In beiden Darstellungsweisen sind Schlüsse, und zwar in beiden gleich strenge, nöthig, wenn auch in der letzteren die Form minder streng erscheinen mag. Denn in beiden muß das dargestellte Ganze gleich fest und sicher in sich selbst verbunden seyn. Beide Methoden sind in ihrer relativen Trennung eines hohen Grades von Virtuosität fähig. Die vollkommenste aber ist wohl nur die, welche diesen Gegensatz auf eine geistige Weise gelöst hat, und so nun, die ganze Strenge der Lehre mit einer freieren Bewegung der Gedanken vereinigend, die Seele eben so sehr zu zwingen, als auch zugleich zu ermuthigen und zu befreien, weiß. So ist es in beiden Darstellungsweisen nur der Geist selbst,

der zu einem andern Geiste spricht, und die Wissenschaft kann nimmer in einen todten Buchstaben aufgenommen seyn, weil sie zugleich das Leben und das ewig sich verjüngende Wort der Geisterwelt ist. Das äußerliche und zählbare Gerüste der Schlüsse bleibt daher auch immer nur das unvollkommene Abbild dessen, was in der Tiefe des Geistes leicht und auf zeitlose Weise vollbracht wird. Man frage sich, um diesen Unterschied ganz zu fühlen, ob höhere Geister oder der höchste Geist wohl auch in förmlichen Schlüssen denke, oder einer solchen Vermittelung des Erkennens bedürfe? Entweder ist ein solches Denken uns überhaupt ganz unzugänglich — wie aber hätten wir es dann auch nur aussprechen können? — oder wir denken (oder ahnden) jenes höhere Denken auch wirklich. So aber ist es von unserm eigenen Denken nicht mehr verschieden, sondern es ist dieses unser Denken selbst — in seiner Vollendung. — Alle Schlüsse beruhen überhaupt auf ein erstes und allgemeines Urtheil der Vernunft. Dieses aber läßt sich freilich nicht so kurz weg, in der gewöhnlichen Form der Unterscheidung von Subject und Prädicat, genügend aussprechen, wie man sogleich gewahr wird, wenn man es versucht, das Wesen z. B. des Einen und Vielen, des Guten und Bösen, des Seyns und Werdens, und andre solche höhere und allgemeinere Erkenntnisse in Sätzen auszudrücken. Und diese

Schwierigkeit, kurz auszusprechen, was ist, diese man kann sagen unendliche Tiefsinnigkeit der höheren Urtheile geht denn natürlich auch in alle Schlüsse über, die man auf solche Urtheile möchte gründen wollen. Der Mittelbegriff hört in diesen höheren Sphären nämlich auf, der endliche und begränzte zu seyn, der er in der mehr äußeren Betrachtung noch ist, wo es auf eine Unterordnung und Verhältnißbestimmung endlicher Begriffe noch ankommt. Er wird ein unmittelbar übergehender, gleichsam fließender und durchdringender, wie z. B. eben der Begriff des Werdens ein solcher ist. Wegen dieser lebendigen Energie des Mittelbegriffs kann es sich daher nur gar zu leicht zutragen, daß (in den höheren Untersuchungen) der strengste Syllogistiker doch niemals den rechten Punkt träfe, weil er die lebendige Kraft der Begriffe, mit denen er seine Kunstübungen anstellte, nicht wahrgenommen, und daher zuletzt Statt der Gedanken doch nur Worte gefunden hätte. Denn — was wohl zu erwägen ist — die sogenannten Beispiele, durch welche man das Wesen der Urtheile, Schlüsse u. s. w. zu erläutern sucht, werden gewöhnlich aus den mehr untergeordneten Regionen der Erkenntniß hergenommen, und die wahre Kraft und Tiefe der geistigen Thätigkeit, welche sie zu erklären dienen sollen, wird daher in der Geringfügigkeit ihres Inhalts zu sehr verflacht und abgestumpft. Auch ist

es überhaupt ein Uebelstand, und der Würde der Wissenschaft nicht eben sehr angemessen, daß solche Beispiele gewöhnlich in keiner unmittelbaren Beziehung zu demjenigen stehen, wovon sonst eben die Rede ist, welches man doch von der einen Seite wohl verlangen, und von der anderen auch wohl leisten könnte. — Der Nutzen der gewöhnlichen oder blos formalen Logik ist überhaupt hauptsächlich wohl der, daß sie den Geist in sich selbst gleichsam zurückdränge und concentrire, indem sie ihm die Aufgabe vorlegt, seine eigne Handlungsweise in der ganzen Unendlichkeit derselben zu begreifen, und sich selbst abzubilden und darzustellen. Als eine blos formale Betrachtungsweise aber existirt sie in der That nirgends, weil der Inhalt nun einmal nicht zu entfernen ist, und sie kann sich daher — in der höher gebildeten Wissenschaft — nicht füglich als eine abgesonderte Disciplin erhalten. Sonst hat man auch wohl von ihr gesagt, sie sey zwar noch kein Organon oder kein werkthätiges Mittel die Wahrheit zu finden, aber doch ein Canon oder eine Richtschnur, welche vor Irthümern sich hüten lehre, indem sie wenigstens negative Kriterien der Wahrheit aufstelle — in den sogenannten Grundsätzen der Vernunft oder höchsten Denkgesetzen. Aber auch dieser Ruhm kann ihr, wenn sie sich von der Erkenntniß des Wesens absondern will, nicht zugestanden werden, indem jene angeblichen

Schutzwehren gegen den Irthum auch gar zu leicht umgekehrt gegen die Wahrheit schützen, wie die folgende kurze Erörterung zeigen wird.

Das erste der gewöhnlich angegebenen Denkgesetze ist das der Identität oder Einstimmung, nach welchem jedes Ding ist, was es ist. Man fühlt sogleich das Ungenügende und Unbrauchbare eines solchen Grundsatzes. Nicht als ob man es etwa in Zweifel ziehen wollte, inwieferne es nämlich gar Nichts aussagt. Denn so möchte es in seiner Leerheit gelten, ob es gleich Niemand weiter nöthig hätte — denn um zu wissen, woran man eben wirklich denkt, ist doch noch etwas mehr nöthig, als die bloße Formel. — Soll sie aber einen Inhalt haben, so kann man auch das Gegentheil behaupten, und sagen jedes Ding ist auch, was es nicht ist. Denn es ist immer zugleich ein Anderes und Allgemeineres, und eben darin sind alle Dinge sich am Ende gleich. Denn das Gold z. B. ist ein Metall, die Eiche ist eine Pflanze und beide sind Natur-Erzeugnisse. So ist jedes Ding Mehr, als es in seiner ersten Absonderung zu seyn scheint, und jener Satz ist also gegen die Wahrheit gerichtet, indem es den nothwendigen Fortschritt im Denken verhindert, der allein zur Erkenntniß des Wesens der Dinge führen kann. — Das zweite sogenannte Denkgesetz, der Satz des Widerspruchs, ist eigentlich nur ein anderer Ausdruck jenes ersten.

Man soll nicht denken, was sich widerspricht, also nicht, daß ein Ding zugleich sey und auch nicht sey, überhaupt keine widersprechende Merkmale in Einen Begriff zusammendenken. Aber auch dieser Satz ist, wie man sieht, vorerst ganz leer und formal, indem er gar keine Auskunft darüber giebt, was sich denn widerspreche, und was nicht? Daher er eben auch so leicht (von einer zu trägen Vernunft) ganz willkührlich und beschränkt angewandt wird. — Denn die Dinge sind sich insgesammt doch entgegengesetzt. Ferner sind sie, und sind auch wieder nicht, und dieses ihr Seyn und Nicht-Seyn ist zugleich — im Moment des Entstehens und Verschwindens. So ist in jedem Dinge der Widerspruch ja nun innerlich und real vorhanden, wie ein jeder dies z. B. auch im Schmerz, und überhaupt in der ganzen Unruhe des endlichen Daseyns an sich selbst unmittelbar erfahren kann. Und nur aus dem wirklich daseyenden Widerspruch kann auch die Einstimmung in ihrer Wirklichkeit hervorgehen, und der Widerspruch, weit entfernt unmöglich zu seyn, ist also vielmehr nothwendig — in der Sphäre der Freiheit wenigstens, und von dieser ist die übrige Sphäre wieder nicht verschieden, sondern nur der äußere Widerschein. Daher denn eben auch das Streben aller Dinge zu allen, worin sich der Mangel und die Unvollständigkeit des einzelnen und getrenn-

ten Daseyns kund giebt. Und wenn die Dinge reden könnten, so würden sie eben sagen müssen: wir sind und wir sind zugleich auch nicht. Sie würden den Widerspruch, der in ihnen ist, eingestehen müssen. Denn am Ende ist der Ausdruck selbst wieder ein bildlicher, und zwar ein sehr treffender, um die innere Unruhe und den Zwiespalt alles endlichen Daseyns auszudrücken, und man kann ihn, richtig verstanden, in der Wissenschaft nicht entbehren. Aber freilich ist der Widerspruch kein absoluter. Denn ihn, den absoluten Widerspruch, hat auch noch Niemand in leibhafter Gestalt aufgewiesen. Nur in Beispielen hat man ihn darzustellen gesucht. Ein Beispiel ist aber noch nicht die Sache selbst. Auch wäre (nach dem Satz der Identität) der absolute Widerspruch nur sich selbst gleich, und also selbst wirklich ein absoluter Widerspruch, der mithin nur Einmal, also, (seiner besondern Natur wegen) gar nicht vorhanden wäre. Alle übrigen — bei-spielenden — Widersprüche sind also nur relative, über die man eben daher auch nicht erschrecken darf. So das berühmte Bei-spiel des viereckigten Kreises. Die Figur kann freilich nicht zugleich ein Kreis seyn und Ecken haben — aber aus dem Einen kann das Andere doch werden, welches auch schon genug ist. Und eben so wie der Kreis keine Ecken hat, so hat auch der Mensch keine Flügel, und der Vogel zwar diese, aber keine Floß-

federn, und so ist Alles überhaupt was es ist, und daran ist freilich nicht zu zweifeln. Was aber zusammengehöre (in Einen Begriff oder in Ein Ding) und was nicht, darüber giebt der Satz des Widerspruchs noch immer keine Auskunft. Denn so ist z. B. das Thier keine Pflanze und diese ist kein Thier, und doch zeigen uns die Naturkundigen Thier-Pflanzen und Pflanzen-Thiere, welche dem Satz des Widerspruchs zu widersprechen scheinen. — So ist auch das große und ewige Phänomen der Bewegung eine Instanz, die so leicht nicht zu heben ist, daher man auch die Bewegung lieber ganz abgeläugnet hat, um sich nur auf den Widerspruch, der in ihrem Begriffe liegt, nicht einlassen zu dürfen. — Die noch weiter etwa vorkommenden sogenannten logischen Principien geben alle zu ähnlichen Bemerkungen Veranlassung, so bald sie nämlich als blos formale Regeln des Denkens auftreten. Denn als solche sind sie leer und trügerisch, und könnten eben so gerne nicht da seyn. — Wie leicht wäre nicht auch aller Irthum vermieden, und somit auch wohl die Wahrheit gefunden, wenn solche Formeln hinreichend wären! Aber das Räthsel der Sphinx liegt etwas tiefer — und die wahre Logik ist nur die höchste Vernunftwissenschaft selbst, welche unmittelbar erkennen lehrt, was ist. — Das höchste und alleinige Denkgesetz ist allerdings kein anderes, als eben dieses: in seinem Denken überall mit

sich selbst übereinzustimmen. Aber so muß auch das ganze Seyn oder die sogenannte Realität selbst aus dem Denken erklärbar seyn. Oder der Unterschied zwischen einem blos formalen, und einem den Gegenstand setzenden oder realisirenden Denken muß aufhören. — So entsteht, aus der Einsicht in die Unzulänglichkeit der abstracten oder blos formalen Erkenntnißweise, die höhere Frage nach dem Inhalt oder der Realität der (geordneten) Begriffe des Verstandes, welcher nun, die Wahrheit seines Begriffs in der eigenen Tiefe unmittelbar vernehmend, erkennender Verstand, oder die Vernunft selbst ist.

Viertes Hauptstück.

Von der Vernunft, als dem Princip des unmittelbaren oder unbedingten Erkennens.

I.

Der Zweifel an der Realität.

Der Verstand als solcher zweifelt nicht, weil er zuerst der ordnende, zwingende, denkende ist. Indem er sich aber zur unmittelbaren Erkenntniß des Seyenden erheben will, wird er zweifelnd, weil er die Realität aller seiner Begriffe zuerst gleichsam nur voraussetzte, und sich den Inhalt derselben durch die Sinne nur geben ließ. Je allgemeiner aber sein Begriff, um so einfacher und geistiger wird er. So lösen sich alle die wahrgenommenen Unterschiede der Dinge zuletzt in eine reine Einfachheit auf, und der ganze Reichthum der Sinnenwelt ist ein Begriff geworden. Wie Alles zuerst ein Aeußeres und Seyendes war, so ist nachher Alles ein Gedachtes ge-

worden. Es entsteht hiemit die rein idealistische Ansicht und der Zweifel an der (vorausgesetzten) Realität der Außenwelt. — Denn es ist die Wahrheit überhaupt auch keine Sache, von der man äußerlich — nun endlich — Besitz nehmen kann. Und weil sie nicht dieses, sondern der freie und sich erhellende Blick des Geistes selbst ist, so ist dieser zuerst auch gleichsam staunend, und wie geblendet in der eignen unendlichen Fülle und Klarheit. Er wird daher nun unsicher und zwei-felnd (oder schwankend) hinausblicken in das unendliche Seyn, in dessen Macht und Tiefe Er selbst — der erst erwachende — wechselnd untergeht, und es wird so — bald das allmächtige Seyn, und bald der freie Gedanke zu siegen scheinen. — So ist die Skepsis ein nothwendiges Moment in der Erkenntniß des endlichen Geistes, welches aus der Idee der Wahrheit selbst hervorgeht. Denn man zweifelt nicht an der Wahrheit selbst, sondern nur an diesem oder jenem, was sich als Wahrheit ankündigt, und was also vielleicht nur ein Schein (der Wahrheit) seyn könnte. So ist der Zweifel nun That des Geistes geworden, und wir zweifeln wenigstens an unserm Zweifeln selbst nicht mehr, weil der absolute Zweifel sich selbst eben so wieder aufheben würde, wie der absolute Widerspruch. —

Soll das Bedenken oder Zweifeln vollständig seyn, so muß es das ganze Aeußere umfassen,

oder man muß, wie man sich ausdrückt, an Allem zweifeln. Denn Alles ist auch wieder ein Einzelnes, und an dem Einzelnen, oder über dasselbe darf man wohl zweifeln, also auch über Alles, oder über das Ganze. Damit hat nun der Geist, welcher mit unauflöslichen Banden an das All der Dinge geknüpft ist, auch das eigene Wesen in seiner ganzen Tiefe bewegt und erschüttert. Und doch kann er diesen allgemeinen Zweifel nicht abweisen, und wenn allerdings Muth dazu gehört, an dem zu zweifeln, was allgemeiner Glaube ist, so hat der Geist doch immer diesen Muth gehabt, und er kann ihn nimmer verlieren, so lange er nicht in den Dingen untergeht. Aber noch ist er selbst nicht erloschen, und was Viele nur glauben, das möchten andere vielmehr wissen, und zum Wissen muß eben der besonnene Zweifel erst den Weg bahnen. — Und wenn das Höchste vorerst etwa nur geglaubt würde, so darf man doch billig fragen, ob man nicht wenigstens dieses sein Glauben doch wisse? Denn würde auch der Glaube selbst nur geglaubt, wer hätte je in seinem Glauben noch Beruhigung gefunden?

Freudiger und kühner, als Empedocles in die dunkle Gluth, stürzt sich der Geist in die bewegte Tiefe der eigenen Gedanken. Denn er lebt ja schon ewig in dieser Tiefe, und er kann den Gestalten nicht entfliehen, die aus ihr sich emporheben.

So möge er mit ruhigem Blick sie anschaun, und ihre Täuschungen erkennen.

Um also den allgemeinsten und beim ersten Anblick so furchtbaren Zweifel fest und bestimmt ins Auge zu fassen — die Wirklichkeit der Aussenwelt selbst sollte zweifelhaft seyn? — Ueber ihr Wesen freilich, über ihren Ursprung und ihre Bedeutung — darüber will man seine Unwissenheit wohl eingestehen. Aber daß überhaupt — Etwas — sey, und zwar außer uns, und wirklich, das wenigstens, meint man, sey ausgemacht, und man kann es nicht begreifen, wie es Jemanden einfallen könne, diese sonnenklare Wahrheit in Zweifel zu ziehn! — Und doch ist dieses wirklich mehr als blos Einem — eingefallen, und schon dieser Umstand ist bedenklich, da so der Zweifel an Wirklichkeit nun eben so wirklich ist, als die übrige — behauptete — Wirklichkeit selbst, so daß nun das Wirkliche sich selbst zu zerstören beginnt, ein Streit, dessen Ende kaum abzusehen ist. — Aber dies bei Seite gesetzt, wenn man diejenigen, welche die äußere Wirklichkeit so leicht zu fassen meinen, nun frägt, ob sie dieses ihr vorgebliches Wissen selbst auch gewiß wissen, und nicht blos meinen oder glauben, so fühlen sie sich befremdet, und gestehen dadurch schon ein, ihr Wissen selbst vorerst nur zu meinen. Denn die Wahrheit ist nur dadurch dem Geiste gewiß, daß sie innerlich gewußt oder

er=wiesen ist, und so lange sie nicht erwiesen ist, bleibt die Wahrheit selbst noch ungewiß. Man sieht sich also nun nach Beweisen für jene Wirklichkeit einer Außen=Welt um, und sagt denn gewöhnlich, man wisse diese Wirklichkeit so gewiß, als man sein eigenes Daseyn wisse. Frägt man weiter: wie gewiß ist dir denn nun dein eignes Daseyn? und was dachtest du bei den Worten: Ich und mein Daseyn? so wird der Sprecher wieder für einen Augenblick verstummen, und gestehen müssen, er habe bei diesen Worten auch noch zu wenig gedacht, und er wisse von seinem Ich im Grunde auch noch sehr wenig und wieder nur mittelst der (zweifelhaften) Außenwelt. Durch solche Ueberlegungen kömmt er nun allmählig zu der Einsicht, daß die Wahrheit weder so kinderleicht zu erkennen, noch auch so ganz kurz und für alle genügend auszusprechen sey. — Dennoch fühlt ein jeder sehr bestimmt und richtig, daß ein Erstes und Unbedingtes seyn müsse, was nur nicht gleich aufzuweisen ist. Denn Sich Selbst, wie er leibt und lebt, mag Keiner dafür ausgeben, und den Dingen ist wieder nicht anders beizukommen, als durch das Selbst, was Augen hat sie zu sehen, und Ohren sie zu hören. So muß man sich denn fürs erste bescheiden, und sich auf jede Untersuchung einlassen, damit jenes Erste und Unbedingte, welches auch der Roheste mit Recht voraussetzt und be=

hauptet, nun wirklich zum allgemeinen Bewußtseyn komme, und man wird es in dieser Ueberzeugung gerathen finden müssen, die gewöhnlichen Beweise für die Realität der Außenwelt mit aller nur möglichen Strenge zu prüfen. — Und in der That sind diese angeblichen Beweise vorerst mehr nur Hinweisungen — auf das ganz unbekannte Ding, oder Ver=weisungen an das eigne ebenfalls noch unbekannte Ich, oder sie sind noch keine Begriffe und Gedanken. Denn man giebt dem Zweifler gewöhnlich nur eine Menge Worte, die noch wenig oder gar nichts bedeuten, oder man läßt ihn da stehen, wo er schon war, in der Mitte der räthselhaften und unverstandenen Wirklichkeit, die sein freier Gedanke eben tiefer erkennen möchte. — Unsre Empfindung allerdings ist durch jene unerkannte Wirklichkeit so oder anders bestimmt, und das wissen wir so gewiß als wir sind: das uns selbst noch unbekannte Wesen. Denn was ist das Ich, welches empfindet und anschaut, und was sind die Dinge, die nicht das Ich seyn sollen? Und wie erkennt das eine Unbekannte das andre? Das Empfinden freilich ist, aber immer auch nur als nur die eigne unmittelbare Bestimmtheit. Diese also ist das einzig Gewisse. Die Welt als sichtbar ist Bild nur im Auge, als hörbar Laut nur im Ohr. Aug und Ohr weggedacht, oder anders gedacht, würden die Dinge noch seyn, und was? — Aber

das Gefühl wenigstens beweiset doch wohl das Daseyn des — widerstehenden — Körpers? Wir könnten also die Wahrheit, so scheint es, endlich doch mit den Händen — ergreifen. Aber wir greifen und fassen auch hier wieder nur das unendliche Nichts. Denn das Gefühl ist ganz nur in der fühlenden Hand, die selbst wieder nur im Auge oder in einem andern Fühlen ist, und die harte Wirklichkeit, die dem Verzweifelnden entgegensteht, ist eben so auch nur die eigne Empfindung. — Wir sind uns also zwar unsers Sehens und Hörens bewußt, aber weiter geht auch noch unser Wissen nicht. Denn das Seyn eines — gesehenen oder gefühlten — Dinges ist ein ganz anderer und erst zu erklärender Gedanke. Denn mit dem Schlusse von der empfundenen Veränderung Unsrer Selbst auf eine vorhandene äußere Ursache dieser Veränderung reicht man nicht aus. Denn die Ursache könnte ja wieder eine innere seyn, wie man ja auch an dem Willen eine innere Ursache von Veränderungen kennt, welche Niemand in Zweifel zieht. — Daß wir unsern Körper von den übrigen Dingen unterscheiden, bringt uns eben auch nicht weiter. Denn er ist auch selbst unsre Empfindung, wie alles Andre, und er wird von den übrigen Dingen nicht anders unterschieden, als diese es von einander werden. Er ist zwar überall, wo wir sind, aber das sind auch die Dinge

überhaupt, und wenn wir ihn willkührlich bewegen, so ist auch diese Bewegung und das Resultat derselben wieder nur unsre eigne Empfindung, und es ist aus diesem Zauberkreise keine Rettung möglich. Was die eine sinnliche Anschauung zweifelhaft ließ, das kann auch durch keine andre bewiesen werden. Denn die eine ist genau eben so gewiß, aber auch um nichts gewisser, als alle übrigen.

Wir sehen, hören, fühlen also — könnten wir mit einem kühneren Ausdruck sagen — in Wahrheit nur das unendliche Nichts, und nur durch unser Sinnen — wird vielleicht erst das Ding, was also unabhängig von unserm Sinnen gar kein Daseyn hat? — So lehrt die Skepsis wenigstens fragen, und wenn wir uns auch noch nicht getrauen, eine so kühne Frage sogleich zu bejahen, so müssen wir doch gestehen, daß sie einen wundervollen Sinn habe, der nicht blos seiner Ungewöhnlichkeit wegen darf verworfen werden. — Auch ist das ganze Daseyn nun dem Gedanken wirklich näher gebracht. Die Außenwelt ist eine Innenwelt geworden, ohne daß durch diese Vereinfachung der Ansicht sonst auch nur das Allergeringste wäre verändert worden. Denn die ganze Gesetzmäßigkeit der Anschauungen bleibt dieselbe, wie vorhin, nur als eine innere oder als ein (nothwendiger) Wechsel der eigenen Vorstellungen, welcher um nichts

unbegreiflicher ist, als der eines ganz Fremden und Aeußeren, dem nun, damit er erkannt werde, ein ganz ähnlicher im Innern entsprechen soll. — Die Skepsis will überhaupt die Aeußerlichkeit des Daseyns nicht sowohl abläugnen, als vielmehr nur begreifen oder verstehen, damit sie eine gedachte oder durch den Geist nun bedingte Aeußerlichkeit werde, und diese Foderung muß man auf jeden Fall gerecht finden.

Aber die Wirklichkeit dieser sogenannten Außenwelt nun auch zugegeben, als was oder wie, muß die Skepsis weiter fragen, erkennen wir nun, anschauend und begreifend, diesen mannigfaltigen Reichthum? — Was zuförderst die sinnliche Anschauung betrifft, so bemerken wir gar bald, wie diese, im Raume sowohl als in der Zeit, in jedem kleinsten Punkte sich verändre oder wechsle, so daß zwei Beobachter in demselben Augenblick, und derselbe Beobachter in verschiedenen Zeitmomenten immer ein Anderes wahrnehmen. So hat man so viel verschiedene Erkenntnisse als Dinge oder, genau genommen, Punkte im Raum und in der Zeit sind, und wie aus dieser mannigfaltigen und wechselnden Unendlichkeit die Realität herausheben und entdecken, da jede Wahrnehmung von einer andern wieder aufgehoben wird, und da die Zeit immer etwas an jedem Dinge wieder ändert? — Nun hat zwar die erinnernde Kraft der Seele

diese wechselnde Unmittelbarkeit der sinnlichen Anschauung allerdings unterbrochen, und die Dinge in ihren allgemeinen Bildern der Seele angeeignet, und es kann so jedes Ding durch den beobachtenden Sinn in seinen einzelnen Merkmalen aufgefaßt, durch die Phantasie vergegenwärtigt, durch den Verstand deutlich unterschieden und begriffen werden. Aber auch so bleibt die Realität oder das eigentliche Seyn des Dinges noch räthselhaft und tief verborgen. — Wir sehen z. B. ein Ding so oder anders gestaltet und gefärbt, wir fühlen seine Oberfläche so oder anders widerstehend, wir hören das Ding so oder anders ertönend. Was ist nun eigentlich das Ding, das, als welches wir es sehen, oder als welches wir es fühlen, oder hören? Denn es scheinen diese verschiedenen sinnlichen Merkmale einander nichts anzugehen, und sie sind nicht überall auf die gleiche Weise verbunden. Wo ist also die Realität, die gesucht wird? Und wo bleibt die Einheit des Dinges, da wir es nur als eine Vielheit von Bestimmungen auffassen? — Und wenn nun gar mehrere Sinne wären, als die schon bekannten? — Welche Anschauung wäre alsdann die wahre, oder die das Seyn des Dinges am vollständigsten erfassende? — Ferner was ist das Ding überhaupt denn wohl Anderes, als eben eine solche Vereinigung von Merkmalen? — Ein anderes Ding ist eine andre Vereinigung dersel-

ben oder ähnlicher Merkmale, und jedes Ding ist irgend eine solche Vereinigung, und alle Dinge heißen eben zusammen Dinge oder Wesen. Alle sind also dasselbe Allgemeine in einem andern Verhältniß der einzelnen Merkmale dargestellt. Wir erkennen also durch den anschauenden Sinn zwar zuerst ein Besonderes, aber der Verstand, welcher eindringt und auflöst (um dauernder zu verknüpfen) sieht in allen diesen Besonderheiten überall nur ein Allgemeines, oder ein Seyn, das, nicht mehr sinnlich und sichtbar, nur dem Gedanken zugänglich und verwandt ist. — So spricht man auch wohl von dem Innern der Körper, als von einem Gegenstande der Erkenntniß. Aber der Sinn erkennt dieses nicht. Wir sehen und fühlen immer nur neue Oberflächen und Gränzen der Dinge, und auch das Hören und Schmecken ergreifen nur eine andre Art der Aeußerlichkeit. Das Innre, (oder die Kraft und das Wesen des Dinges) ist ein Gedanke. — Selbst die Tiefe des Raumes ist keine unmittelbare sinnliche Wahrnehmung. Denn wir sehen die Entfernung der Dinge nicht. Dem Auge sind sie, in welchen Tiefen sie auch hinter einander liegen mögen, auf Einer Fläche abgebildet, und erst die eigne Bewegung hat uns allmählig gelehrt, die Erscheinung anders zu beurtheilen, als sie wirklich erscheint. So sehen wir auch nicht einmal das (greifliche) Ding, son-

dern nur sein Bild, wie das Phänomen der Strahlenbrechung beweist. Wo also ist das Ding, da wo es gesehen oder da wo es gegriffen wird? und wie kann das Bild sich vom greiflichen Dinge absondern? — So verschwindet uns überall die erste vermeintliche Realität wieder, um einer andern und gedachten die Stelle einzuräumen.

Diese Nichtigkeit der blos sinnlichen Realität, dieses Vorherrschen des Gedankens in aller Erkenntniß wird noch einleuchtender, wenn man über das Daseyn in Zeit und Raum weiter nachforscht. — Alles sinnlich Wirkliche ist, sagt man, ausgedehnt oder nimmt einen Raum ein, als eine unendlich theilbare Aeußerlichkeit. Das Wesen also oder das Ding soll gleichsam unendlich außerhalb seiner selbst seyn — in unendlichviele Punkte, Linien und Flächen vertheilt, nirgends in seinem Innern ruhend und bleibend? Das Eine (Wesen) also eine unendliche Vielheit, und jeder Theil des Einen noch so. Wir denken, so scheint es, hier ganz Unverständliches und Widersprechendes, und doch halten wir an dieser Form oder Vorstellung sehr fest und behaupten, in diesem Nicht = Wesen, welches wir kaum nennen, sey alles Wesen und glauben hierin eine sehr reelle Erkenntniß zu besitzen. — Aber die Bewegung, sagt man, beweiset doch unmittelbar den daseyenden Raum. Frägt man nun, was denn die Bewegung wohl sey, so entste-

hen neue Schwierigkeiten. Durch die Bewegung soll das Ding seinen Ort verändern. Aber das Ding ist ja wohl niemals außer seinem Ort, und nimmt ihn, so scheint es, mit sich. Wäre nur Ein Ding, so gäbe es auch nur den Einen Ort, und die Bewegung wäre auf keine Weise anschaulich. Auch sehen wir unmittelbar die Bewegung nicht, sondern wir schließen auf sie aus der Wahrnehmung des veränderten Verhältnisses der Dinge zu einander im Raume. Wie aber diese Veränderung möglich sey, ist so leicht nicht zu erklären. Denn wo und wann bewegt sich wohl eigentlich das Ding? Nicht wo es ist, kann es sich bewegen, denn es bewegte sich dann nicht. Noch weniger wo es nicht ist, denn wo ein Ding nicht ist, kann es auch unmöglich irgend thätig seyn. — Auch in keiner Zeit kann es sich bewegen. Nicht im Moment der Ruhe, denn hier ist noch keine Bewegung. Nicht in dem der Bewegung, denn so hätte die Bewegung gar nicht angefangen, und es wäre nur Bewegung, und gar keine Aenderung des Verhältnisses wäre anschaulich. — Man sieht aus dieser Dialektik, welche Schwierigkeiten das Denken auch der gewöhnlichsten Wahrnehmungen habe, und wie die Wirklichkeit und Wahrheit derselben überall gar *tief* verborgen sey. — Und nun die Zeit, welch neues Räthsel wird sich uns hier aufdringen? — In ihr wird alles Wesen nicht blos

außer, sondern nach sich selbst gesetzt, so daß es immer nur unvollständig, und gleichsam nur zur Hälfte da zu seyn scheint. Es ist in der Zeit und ist zugleich auch nicht. Es verschwindet wieder, nachdem es nur entstanden war, und flieht, so scheint es, vor sich selbst. Der gegenwärtige Augenblick ist schon nicht mehr — der vergangene kehrt nicht wieder — der zukünftige ist ewig fern. Die Zeit ist überall nur eine Flucht, und Alles, sagen wir, vergeht in und mit ihr. — Dieser Widerspruch oder Trug in der äußern und sinnlichen Betrachtungsweise wird noch auffallender, wenn man die bekannten Fragen nach der Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt in Zeit und Raum hier anknüpft. Das Eine wie das Andre läßt sich behaupten und mit Schein = Gründen unterstützen. Die eine Behauptung aber hebt die andre wieder auf, und die ganze Frage bleibt unaufgelöst und unverstanden so lange, als man das Seyn der Dinge dem sinnlichen Scheine gemäs nur als ein zeitliches und räumliches vor Augen hat. — Aber eben der Widerspruch, in welchen die Dinge so mit sich selbst gerathen, führt zu der Einsicht, daß das wahre Seyn derselben ein höheres seyn müsse, oder daß die Begriffe von Raum und Zeit selbst einer Ableitung und Erklärung bedürfen. Denn die als unmittelbare Wahrheit und Wirklichkeit behauptete Welt ist uns vorerst nur noch ein unendliches Räthsel geworden. Wenn wir sie auf=

nehmen wollen, wie sie sich unmittelbar uns giebt, so ergreifen wir nur schwankende Gestalten — eine Welt, die überall entsteht und auch wieder verschwindet, die sich überall im Raume abgränzt, und doch nirgends vollendet ist. Vergebens sucht der Verstand diese schwankende Unendlichkeit im ruhenden Begriffe festzuhalten, bis er, in sich selbst innerlich geworden, das Seyende unmittelbar zu erkennen, und so den Schein zu begreifen weiß, als einen Schein des Wesens.

Um den Unterschied jener blos sinnlichen oder zeitlichen Betrachtung von der reinen Vernunfterkenntniß durch eine sceptische Erörterung der allgemeinen Verstandesbegriffe (die aller Erfahrung zum Grunde liegen sollen) noch weiter ins Licht zu setzen — so unterscheidet man bei allen Dingen die sogenannte Substanz, oder das Beharrliche und Unwandelbare, von den Accidenzen, oder den wandelbaren und veränderlichen Bestimmungen der Dinge, und glaubt durch diese Unterscheidung viel für die wahre Erkenntniß gewonnen zu haben. Die Substanz, sagt man, besteht bei allem Wechsel der Accidenzen. Das Ding verändert sich, aber — damit es sich verändern könne, dieses selbige Ding — so muß Etwas in ihm seyn, welches bleibt und an welchem jener Wechsel fortläuft. — Wenn man aber nun frägt, was denn dieses Bleibende, Unwandelbare, an dem Dinge sey, so giebt

die blos äußerliche Betrachtungsweise hierüber keine befriedigende Auskunft. Denn sinnlich aufzeigen oder geben läßt sich die Substanz nun einmal nicht. Nur die sogenannten Accidenzen oder Eigenschaften, die man zu verachten scheint, fallen in die Sinne, und was die Substanz allein oder getrennt von ihren Accidenzen seyn möge, das weiß man nicht anzugeben. Man nimmt daher auch zuweilen seine Zuflucht zu einer sogenannten formlosen Materie, oder zu einem ersten und allgemeinen Element, als der sichtbaren oder sinnlichen ewigen Substanz aller Dinge. Aber ein solches allgemeines Element ist vielmehr nicht sichtbar oder sinnlich. Denn eine ganz formlose Materie hat noch Niemand nachgewiesen, und das erste Element entzieht sich überall der Beobachtung. Die Form (im weitesten Sinne des Worts) scheint der Materie so wesentlich zu seyn, daß man daran verzweifeln muß, beide je aus einander zu bringen, und zuweilen sogar versucht wird, die Form vielmehr für das allein Wahre und Ewige, und die sogenannte Materie für ein durchaus Nichtiges zu halten. Wir sehen wenigstens überall nur das ganze geformte Ding oder Wesen, und nicht etwa zuerst nur die ruhige Substanz, zu welcher nun das Spiel der Accidenzen oder die Form hinzukäme. Die Form wechselt in sich selbst oder in ihrer eignen Unendlichkeit, und es kommt nicht etwa eine neue und andre

zu der Materie erst hinzu. Was ist also das Ding wohl anders, als eben die sich bewegende Form selbst, somit wieder ein Analogon des Gedankens? — Ein noch geläufigerer Begriff, welchen wir der Beurtheilung aller Erfahrung zum Grunde legen, ist der der Ursachlichkeit und der ihm verwandte der Wechselwirkung. Auch diese doch so nothwendigen Begriffe zeigen in der sceptischen Erörterung eigne und unerwartete Schwierigkeiten. — Alles, was geschieht, sagen wir, muß eine Ursache haben. Nach diesem Princip beurtheilen wir alle Erscheinungen, und forschen daher bei jeder Veränderung nach der — wirksam vorhergegangenen — Ur-Sache derselben. Aber auch diese, wenn sie aufgefunden ist, stellt sich uns als eine Veränderung oder als ein Wechselndes dar. Sie muß also auch selbst wieder eine Ursache haben. — Soll diese Zurückführung so fortgehen, so hätten wir Statt der gesuchten Ursachen lauter Wirkungen gefunden, und wir wären um keinen Schritt weiter gekommen. Soll sie aber irgendwo stehen bleiben, woran erkennen wir die letzte oder eigentliche Ursache, die selbst keine Wirkung ist? Hier tritt uns auch die Unendlichkeit der Zeit entgegen, die nirgends einen ersten Anfang zuläßt. Wozu nützt uns also jener allgemeine Begriff, der uns so noch gar nichts erklärt hat, ob wir ihn gleich dennoch nicht zu entbehren wissen? — Ferner wie und wo und wann

entspringt die Wirkung aus ihrer Ursache? Und sind beide überall verschieden, und wie dieses und wodurch? Die Ursache muß als solche doch wohl unmittelbar wirken? So wäre die Wirkung ja wohl nicht von ihr getrennt, sondern sie selbst in ihrem Fortwirken oder in ihrer Entwickelung. So hätten wir so viel gewonnen, daß jene unendliche Kette von Ursachen und Wirkungen sich uns als Eine ruhig fortwirkende Kraft darstellte. Zugleich aber müssen wir in dieser Entwickelung allerdings Momente unterscheiden, wenn eine Anschauung möglich seyn soll. Hier kommt uns der Begriff der Wechselwirkung zu Hülfe, nach welchem wir jedes Ding als zurückwirkend, mithin als selbst wirksam denken. Kein Ding kann also allein Ursache einer Wirkung in einem andern seyn, sondern diese gehört beiden an, und ist ein Mittleres. Die Dinge also, welche durch ihr Begegnen Wirkungen in und mit einander hervorbringen sollen, müssen durch ein inneres Band verbunden, und zugleich Eins und auch sich entgegengesetzt seyn. — Mit diesem Allem ist aber die Frage nach der ersten oder letzten Ursache noch nicht entschieden, weil eben die gewöhnlichen Zeitvorstellungen den Geist auch hier ganz unbefriedigt lassen. So fühlen wir es z. B. wohl, daß die höhere Frühlings-Sonne das Leben der Erde neu verjüngt, und wir zweifeln an der Wahrheit und Wirklichkeit dieses schönen Wechselwer-

hältnisses nicht. Aber damit ist uns die Erscheinung noch nicht erklärt. Wir forschen vielmehr (in der höheren wissenschaftlichen Betrachtung) nach der ersten Ursache der Bewegung der Erde (mit dieser bestimmten Stellung ihrer Axe) um die Sonne, und nach der Natur beider Weltkörper, als aus welchem Verhältniß sich das Phänomen des Wechsels der Jahreszeiten vor unsern Augen entwickelt — und diese Frage vermag nur ein Gedanke, der sich über das Zeitgesetz zu erheben weiß, befriedigend zu beantworten.

Mit dem Begriffe der Ursachlichkeit oder der durchgängigen und nothwendigen Abhängigkeit und Bestimmtheit alles dessen, was in der Zeit geschieht, steht, wie man sieht, der von der Freiheit, oder der ersten und ursprünglichen Selbstbestimmung, in einer unmittelbaren Beziehung, und diese beiden Begriffe zu vereinigen, ist eben ein Hauptproblem der reinen Wissenschaft. Wäre der Geist eben so, wie die Naturwesen, den Zeit und Raum-Verhältnissen unterworfen, oder gäbe es überhaupt kein höheres Seyn als das blos Zeitliche, so wäre freilich keine Freiheit denkbar, aber so könnte auch selbst von keinem Denken mehr die Rede seyn. — Die höchsten Fragen des endlichen Vernunftwesens, die nach dem Wesen der Seele, nach einem höchsten Geiste, nach Freiheit und Unsterblichkeit — diese Fragen, hat man auch immer ge-

sagt, könne kein blos reflectirender, oder (das nur Endliche) begreifender Verstand beantworten, oder es könne davon keine äußere Gewißheit geben, und nur im Innern sollen sie gelöst werden können. Dieses innere oder unmittelbare Erkennen nannte man daher bald übersinnliche Empfindung, bald Glauben an eine (vernommene) höhere Offenbahrung, bald wieder praktische Vernunft = Erkenntniß — welche Ausdrücke zwar alle die Ursprünglichkeit eines solchen Erkennens bezeichnen, zugleich aber leicht zu dem Wahn Veranlassung geben, als gäbe es etwa zweierlei Erkenntnißweisen, eine begreifende für die äußere und endliche, eine unmittelbar anschauende für die innere und übersinnliche Sphäre. Aber wie diese beiden Sphären nicht zwei verschiedene sind, und die eine vielmehr nur die Erscheinung der andern, so giebt es auch nur Eine Erkenntnißweise, und der Geist kann nicht etwa nur das Aeußere und Nichtige — wissen, das Innere und Ewige aber — nur glauben und empfinden. Denn eine solche Zwiefachheit würde nothwendig die ganze Sphäre ergreifen und verwirren müssen. Denn wenn irgend Etwas — gewiß, oder gewußt ist, so wird auch nothwendig das Ganze es werden müssen, und wenn irgend Etwas ungewiß oder nicht zu wissen bliebe, so würde endlich auch Alles ungewiß werden können.

So nun findet der Zweifel, wie er das Ganze der Erkenntniß — das ganze äußere Seyn — ergriffen hat, auch eben in dieser seiner Allgemeinheit und Umsicht wieder seine sichre und ewige Beruhigung, weil er selbst nur eine Bewegung innerhalb der unerschütterten Einheit und Stille der Vernunft ist.

II.

Das unbedingte Erkennen. Die Idee.

Das erhöhte Bewußtseyn eines Vermögens der unmittelbaren Erkenntniß der *Wahrheit*, oder dessen was *währt* und ewig ist — des nicht mehr Verborgenen (α-ληθεια), des unmittelbar oder *sinnlich Seyenden* (*Sandhed*), der Aechten und Unverfälschten (veritas), der man trauen darf (truth) — dies ruhige Wissen der nun *aufgehenden Wirklichkeit* und *ewigen* Wesens (ουσια) der Dinge ist das Resultat und der Gewinn jeder ernsten und gründlichen Skepsis, und je tiefer ihre Bewegung war, um so sicherer und dauernder wird nun auch die Ruhe des Geistes geworden seyn.

Denn der Geist vernimmt in der tiefen Bewegung seiner Gedanken *Sich Selbst* und seine ursprüngliche — *Allmacht*, indem er das ganze äuß-

sere und widersprechende Seyn der Dinge als ein solches zu vernichten wagte, um es nun als den eigenen Gedanken in verklärter Gestalt wieder herzustellen. Dieses höchste und absolut freie Bewußtseyn, welches wir aus der gesetzlichen Nothwendigkeit des zuerst zweifelnden Denkens sich haben hervorbilden und emporsteigen sehen, ist nun das der Vernunft, welche also das allgemeine Wesen und das Leben des Geistes selbst ist — sein (inneres und schöpferisches) Sinnen — seine Empfindung, wenn man will, des Wahren und Seyenden, aber nicht mehr als eines Aeusseren und Fremden, sondern als des eigenen unvergänglichen Lebens — die Vernehmerinn des Geistes außer ihm und seiner Offenbahrung.

Die Vernunft ist so das Eine und Allgemeine oder Dasjenige, was dem einzelnen und endlichen Geiste allein Seyn und Ewigkeit giebt, und ohne welches der Geist gar nicht als Geist gedacht werden kann. — So kann man dem Menschen wohl in gewisser Hinsicht die ruhig sondernde und begreifende Gedankenkraft des Verstandes — oder Einbildungskraft und Gedächtniß — absprechen, nicht aber die Vernunft, ohne welche er nicht mehr Mensch oder Geist ist. So sagt man auch lieber von einem Menschen, er habe viel oder wenig — Verstand (oder wirkliche Erkenntnißkraft, die gradweise vorkommen kann), als eben viel oder we=

nig — Vernunft, welche als die allgemeine Anlage zur Intelligenz überhaupt — ganz, oder gar nicht ist. So spricht man auch von den verschiedenen Arten des Verstandes in der individuellen Erscheinung, aber nur von der Einen und allgemeinen Vernunft, welche in allen Geistern dieselbe ist, und worin auch alle sich unmittelbar erkennen. Sie ist daher auch das Wesen des Verstandes, der Phantasie der Sinnlichkeit und überhaupt aller Vermögen und Kräfte der Seele, deren Unterscheidung, wie schon oft bemerkt wurde, einzig der Darstellung und der äußern Reflexion angehört. So ist das Sinnen (mit Bewußtseyn) auch schon die Erkenntniß selbst, weil der Sinn ein Sinn des Geistes oder der Vernunft ist, und der Anfang der Erkenntniß der Wahrheit ein dunkles Gefühl derselben, und die höchste Vernunftidee (reine Anschauung des Wahren) von diesem dunkeln Gefühle nicht etwa verschieden, sondern dieses wirkende Gefühl selbst in seiner reinen Freiheit und Energie, als schöpferisch, oder unmittelbar erkennend. Und so sind die Extreme — des Leidens in der äußern Empfindung und im geistigen Vernehmen — des Handelns als sinnliche Anschauung und als intellectuale Schöpfung — verbunden, und die bewahrende Erinnerung, und der ordnende Verstand sind die schwebende und bewegliche Mitte.

Der Sinn ist wesentlich Phantasie, diese als gesetzlich ist Verstand, welcher als unmittelbar erkennend Vernunft wird. So ist der Sinn selbst nun Vernunft und diese ist Sinn. Das Wesen aber, welches so bewegt erscheint, indem es sich ewig nach außen wendet, und ewig auch wieder in sich selbst ist, dieses Wesen ist der Geist, welcher diese Bewegung — des Erkennens eines Anderen — in sich selbst und aus sich selbst ewig hervorruft, der freie und unsterbliche Ordner, Eintheiler oder δαιμων — der Eine, und zugleich der Unendliche. — Zu der höchsten Vernunft, welche in allen Geistern ist, blickt so die endliche zwar ewig noch auf. Zugleich aber hat die selbst diese höchste Vernunft auch gedacht, und diese unendliche Einheit des Gedankens ist so die stille und unergründliche Tiefe, aus welcher das freie Geisterleben ewig — emporsteigt. —

Die Vernunft nun, den Zweifel über die Wirklichkeit und Wahrheit des ganzen (sinnlich angeschauten, erinnerten, und begriffenen) Daseyns zu lösen, findet in sich selbst, und giebt zuerst den einfachen Ausspruch: was der Geist ursprünglich — divinitus — anschaue oder erkenne, das eben nur sey, und Alles, was sey, das sey eben das Angeschaute, und durch das Anschauen oder Erkennen. Oder mit andern Worten ausgedrückt: das Princip der Erkenntniß und das Princip des Seyns

sind Ein Princip in einem Geiste, dessen Erkenntniß oder Gedanke selbst der Ursprung alles Seyns ist, und nur in diesem Geiste leben, weben und sind freilich alle Geister. —

Von dieser Idee nun der Einheit des Seyenden und des ursprünglichen Erkannten muß man sagen, sie sey der höchste und ewig heitre Gipfel der Betrachtung, von welchem aus die unendliche Welt — das Waltende, Bewegte und Wechselnde — in ihrer reinen Gestaltung und in ihren wahren Verhältnissen allein kann übersehen werden — und von jedem andern Standpunkte aus, muß behauptet werden, werde man alle Gestalten in irgend einer Ver = Stellung und in einem Misverhältniß wahrnehmen. Je umfassender nun dieser Gedanke ist, um so nöthiger wird es seyn, ihn in das hellste Licht zu setzen, dessen er hier mag fähig geworden seyn.

Schon öfter hatten wir im Vorhergehenden Gelegenheit zu bemerken, daß irgend ein Inhalt oder ein Seyn unser Denken immer und nothwendig erfülle. Nur in Beispielen oder in der Anwendung hat man, so lange philosophirt worden ist, sich der Form oder Handlungsweise des Geistes bewußt werden können, und alle Denker aller Zeiten haben ihre Betrachtung immer vorzugsweise auf das Wesen der Dinge richten müssen. — Dem Denken steht also immer und nothwendig, indem gedacht wird,

ein Gedachtes gegenüber, was uns hier vorerst nur noch ein Unendliches, Unbestimmtes oder Allgemeines seyn soll. Man versuche es Nichts zu denken. Es wird sich uns unmittelbar in irgend einem Bilde gestalten — ein Daseyn gewinnen. Will man das Denken denken, so wird das gedachte Denken selbst wieder als ein erfülltes erscheinen. Man denkt also wieder nur das Object nur in einer höheren Potenz gleichsam, oder die Intensität des Denkens wird erhöht, ohne daß der Inhalt des Denkens ein anderer, als der allgemeine, durch das Denken überhaupt schon bestimmte, geworden wäre. Dieser Inhalt aber ist das Seyn überhaupt, an welches jeder denkt, er mag sich dessen nun eben deutlich bewußt seyn, oder auch nicht.

Dieses — allgemeine — Seyn nun ist es, welches die gemeine Ansicht als ein Seyn für sich oder als ein nur Aeußeres zu betrachten pflegt. Zugleich aber setzt man in derselben Ansicht die Wahrheit in die Uebereinstimmung der Vorstellung oder des Gedankens mit dem Seyn oder dem Gegenstande. — Die genauere Prüfung dieser Erklärung des Begriffs der Wahrheit, die man (richtig verstanden) kann gelten lassen, wird uns nun zur Verdeutlichung unsers allgemeinen Princips dienen können.

Es frägt sich nämlich, wie sich denn bei der gefoderten Uebereinstimmung das Gedachte oder der

Gegenstand zum Denken selbst wohl eigentlich verhalten möge? Ob das Seyende als der Grund des Denkens, oder umgekehrt ein Denken als der Grund des so und nicht anders Seyenden vorgestellt werden müsse?

Ein absolut von außen bestimmtes oder gewirktes Denken aber ist eben selbst nicht denkbar, wie schon die Möglichkeit dieses Widerspruchs beweiset. Denn das Denken will doch wenigstens gleiches Recht haben mit den übrigen Bestimmungen des Seyns, deren keine ein absolutes Leiden, oder eine bloße Wirkung von Außen ist. Und da die Wahrheit doch in die Uebereinstimmung des Gedankens mit den Dingen gesetzt wird, so muß der Gedanke so viel Kraft und eigenes Daseyn mindestens haben, daß er fähig sey, mit den Dingen ganz oder doch zum Theil übereinzustimmen. Der Gedanke also ist dem Seyn wie irgend verwandt, und dieses ist es dem Gedanken. Beide durchdringen sich ja auch wirklich schon im Gedanken, und die Skepsis lehrte uns, wie die erste und vermeyntliche Realität überall nur als eine gedachte zu retten sey. Wäre also das Seyn, wie wir es oben festsetzten, zuletzt doch nur in einem ursprünglichen Denken gegründet als dessen nothwendiger Widerschein, so bestände nun die Wahrheit in der Uebereinstimmung zwischen den nothwendigen und den freien, oder zuerst scheinbar zufälligen,

Vorstellungen des Geistes — ein Resultat, welches allerdings die höchsten Aussichten eröfnet. — Wir dürfen jedoch dieses Resultat hier noch nicht als ein erwiesenes feststellen, da uns noch die dritte und vermittelnde Ansicht zu erwägen übrig bleibt, nach welcher die Erkenntniß als ein mittleres (gleichsam neutrales) Product des realen Seyns und der Form des Geistes zu beurtheilen seyn soll, so daß man das Ding an sich als Ein Unmittelbares und Erstes, die Form des Geistes als ein zweites solches zu betrachten hätte, aus deren Vermählung und Durchdringung denn alle Wahrheit hervorgienge.

Da nach dieser Vorstellungsart zwei Principien oder ursprüngliche Mächte gegen einander stehen, wie wird es möglich seyn, ihr Verhältniß unter einander zu bestimmen? Denn ein Verhältniß soll ja überhaupt zwischen ihnen Statt finden. — Ist nun auch der Gedanke, welcher diese Frage zu beantworten und das Verhältniß zu bestimmen hat, selbst wieder ein solches mittleres Product? Und was ist an ihm Ideales, und was Reales?

Der Gedanke, welcher ein Verhältniß bestimmen soll, kann nicht selbst ein bloßes Verhältniß oder ein Mittleres seyn — was er doch seyn würde, wenn das Reale, wie man will, alles Denken bedingte. Wäre es wirklich so, dann würde es überhaupt unmöglich seyn, ein Verhältniß zu bestim-

men. Denn die Glieder des Verhältnisses bestimmen, jedes für sich, noch kein Verhältniß, und das ganze Verhältniß ist selbst wieder nur ein Aeußeres oder eine Zahl, die sich selbst nicht erkennen kann. — Wie man also auch immer jenes Verhältniß zwischen dem Seyn und dem Gedanken zu bestimmen versuchen möge, so wird ein solcher Versuch doch immer durch sich selbst wieder aufgehoben und widerlegt werden.

Für den Gedanken also steht der Ausspruch fest: das Seyende ist nur das Angeschaute oder Erkannte, und ein anderes Seyn ist überall nicht — nämlich für den Gedanken. Dieser ist das prius oder der Grund des Seyns (dem Wesen nach), so wie (der Erscheinung nach) umgekehrt das Seyn der Zeit-Grund des Denkens ist. Aber dieser Zeit-Grund oder Ursprung ist selbst wieder in das Denken aufgenommen, und wir sehen überall wohl, daß das Seyn gedacht, nicht aber daß das Denken ein Seyn oder ein Ding werde. Wenn man also, wie oft geschieht, von einem Seyn spricht, welches an sich, oder jenseits des Gedankens, als ein gleichsam noch unentdecktes Land, vorhanden seyn soll, so hat man bei einem solchen Sprechen dieses sein Sprechen (oder etwaniges Denken) selbst nur für einen Augenblick vergessen, was wohl begegnen kann, wenn der Homer des Denkens eben schlummert. Mag nun auch das angeschaute Andere

sich etwa zuerst als fremd und feindlich zeigen — daß der Gedanke, wie er frei in sich selbst ruht, dem Schicksal je erliegen mußte, das hat noch kein Sinn erfahren, und kein Verstand noch je gedacht.

Wie aber, wird man fragen, kömmt doch überhaupt nun der Geist — der freie, unendlich mächtige! — wohl dazu, ein solch Aeußeres, Zweites, Feindliches — als ein solches, und als ein wenigstens scheinbar von ihm Unabhängiges und ihn gar sehr und wider seinen Willen Bestimmendes — mit Nothwendigkeit anzuschauen? — und zwar so, daß er immer anschauen muß, und immer nur das bestimmte Moment jener äußeren Unendlichkeit? Denn wir schauen an nicht etwa was wir wollen, sondern was wir müssen, weil es, wie wir sagen, ist? — Auf diese Frage müßte der Geist also wohl verstummen, weil sie ihn mahnt an seine unendliche Ohnmacht und Nichtigkeit? — Aber dieses sein Verstummen ist zugleich auch das Gefühl seiner inneren Sicherheit und Ruhe, die keine Zweifel mehr zu verwirren im Stande sind. — Denn jene Frage, die ihn zu stören droht, ist ihm verstanden.

Wenn freilich der individuelle Gedanke schon wirklich die absolute Macht selbst wäre, so würde die Frage ihm nicht gekommen seyn. — Denn

in einem solchen Gedanken wäre die Einigung des Wechsels vollendet, und es gäbe für ihn kein blos Aeußeres mehr, weil Alles sich aus ihm selbst entwickeln würde, als die eigne und bewußte Anschauung. Das Weltall würde ruhen im göttlichen Blick, und sein Wechsel wäre nur dieser Ruhe innere und harmonische Bewegung. — So aber ist unser Bewußtseyn wohl nicht auszusprechen? Wir möchten vielmehr lieber untergehn in jenem unendlichen Gedanken, als sagen: er sey der unsre.

Dies Schwanken und Schweben des Geistes zwischen der Unendlichkeit des Seyns und der des Gedankens nennen wir seine Endlichkeit, und sie, als strebend aber ihre Schranken zu erweitern, ist das allgemeine Selbstbewußtseyn, und diese Endlichkeit des Geistes ist nun die Auflösung jenes Räthsels von der äußeren und nothwendigen Bestimmtheit seines Anschauens. Denn die Endlichkeit des Geistes ist die Unendlichkeit des Seyns, und umgekehrt. Endlich aber, oder werdend mußte der Geist sich erscheinen, damit er durch oder aus sich selbst wäre, und seine Welt nur die eigne und freie Schöpfung. —

So wird das Seyn, welches den Geist zuerst vernichtend oder beschränkend umzieht, nun durch des Geistes freies Streben die sich unendlich erweiternde Sphäre, worin er sich Seiner als eines

Geistes bewußt wird, und in deren erkannten Gestalten er sein reines Wesen abbildet und ewig verwirklicht. So ist der Geist nun umgekehrt der Unendliche, Bestimmende und Schaffende, und das Seyn der Dinge nun das Endliche, Bestimmte und Werdende. — Daher dieses Seyn auch überall als ein in sich selbst Verschiedenes, Wechselndes — und als ein Weniger des (geistigen) Seyns erscheinen muß. — So muß auch — in der Sphäre des endlichen Daseyns — der Geist selbst Sich als der Einzelne, flüchtig Vorübergehende erscheinen. So erscheint er sich. Aber so ist er nicht, eben weil er so sich nur erscheint. Denn das Wesen ist das Unsichtbare und Verborgene der Erscheinungen.

Für den höchsten Geist (in uns) ist alles Seyn durchsichtig, der fortwirkende Gedanke selbst. — Für den endlichen, inwieferne er dieses ist, bleibt das Seyn, als ein Aeußeres, Unerkanntes. Denn es erscheint ihm als ein vor ihm Seyendes, Früheres, und er, als der endliche, schauet ewig nur an: die Gedanken des Schöpfers, als eine vollendete Sphäre (uni-versum), welche nun zugleich seine eigne Unendlichkeit ist, und diese ist es, welche er in dem Streben, die nothwendig angeschaute Schranke seines Wesens zu erweitern, nun ewig empfinden wird. Die Empfindung ist so das Wirklich-Werden der Freiheit, welche, damit sie würde, zuerst als nicht seyend, oder als

Schmerz, erscheinen mußte. So erkennen wir hier aus dem höchsten Gesichtspunkt den Schmerz und jeden Widerspruch überall wieder nur als eine ewig verschwindende Verneinung.

Wie der Geist, welcher so als Geist dem unendlichen Seyn verknüpft ist, nur der Eine Geist ist, so kann diese seine nothwendige Anknüpfung in der Sphäre seines eigenen Wesens auch nur als Eine, oder als eine sich selbst gleiche gedacht werden. Oder mit andern Worten: es kann nur die Eine sinnliche Sphäre, oder das Eine Weltall geben, und für alle Vernunftwesen ist nur die Eine sinnliche Weltanschauung denkbar. Der Sinn also ist als eine ursprünglich nothwendige, sich selbst überall gleiche, unmittelbare Bestimmung des Gegenstandes zu denken. Geistig erleuchtet also sieht und erkennt er ursprüngliche Wahrheit und Schönheit, und zwar diese ursprüngliche Wahrheit und Schönheit ganz, und nicht etwa nur einen Theil derselben, so daß ein anderer Theil noch verborgen zurückbliebe und nie geoffenbahrt würde. Nicht zwar die Wahrheit selbst vermag der Sinn zu erkennen — denn sie selbst (ihr reines Wesen) ist nur der Vernunft zugänglich. Aber das, was er anschaut, oder was im Bilde ihm erscheint, ist doch nur die Wahrheit oder das ganze und ursprüngliche Seyn. Oder das Bild ist ganz nur

Bild des Wahren oder dessen vollendete Gestalt.

So erkennen wir — zuerst nur sinnlich anschauend, dann erinnernd, ordnend und denkend — nun endlich unmittelbar bestimmend und vernehmend das nur, was ist, und die Aufgabe aller Wissenschaft ist nun bestimmt die der zu bewirkenden Uebereinstimmung des Gedankens mit sich selbst, des zeitlichen und individuellen mit dem ewigen und allgemeinen. Alle Wissenschaft ist daher reine Vernunfterkenntniß, und kann nie weniger seyn wollen, als eben dieses. Und wenn sie dies zu seyn errungen hat, so werden ihre Erkenntnisse nothwendig auch mit dem Seyn der Dinge übereinkommen müssen, weil diese nur die Abbilder der (mit sich selbst nun einig gewordenen) Ideen sind. Diese nämlich sind als die wirkenden oder wesentlichen — ewigen und nothwendigen — Begriffe zu denken, oder als die Urbilder, nach welchen das Seyn wirklich werden und sich gestalten mußte. Wenn also diese ewigen Begriffe in ihrer reinen Sonderung und Verknüpfung gedacht sind, so sind eben dadurch auch die Dinge in ihrer Bestimmtheit gedacht. — Daß die Ideen (der Vernunft) von den Begriffen (des Verstandes) übrigens nicht verschieden sind, darf wohl kaum noch bemerkt werden. Der Unterschied liegt, wie man wohl sieht, nur im Ausdruck, aber diese abwech-

selnde Bildlichkeit der Bezeichnung dient auch wieder dazu, den Gedanken in seinen verschiedenen Beziehungen darzustellen und anschaulich zu machen. So drückt Begriff mehr die unterscheidende Vereinigung der mehreren Momente eines Gedankens — Idee mehr die Unmittelbarkeit und Vollendung einer Erkenntniß aus. Vorzugsweise nennt man gewöhnlich die Erkenntnisse, die sich auf das Geistige selbst beziehen, Ideen, wie die vom Geiste selbst — von Gott — Freiheit — Tugend u. s. w. — und in praktischer Hinsicht Ideale. Aber auch diese Erkenntnisse würden, ohne die strenge Bestimmtheit des Begriffs, wie jede andre, nur oberflächlich und trügerisch werden, welches wohl zu bemerken ist, damit man nicht etwa glaube, daß sich das Höchste nun ohne weitere Anstrengung — endlich schauen und empfinden, oder wohl gar erträumen lasse. — Die Vernunfterkenntniß ist vielmehr das tiefste Denken, die angestrengteste Arbeit der Seele, und eine Begeisterung der Freiheit, die jede Gunst und Gabe von Außen verschmäht, und keines andern Besitzes, als des selbsterrungenen, froh wird.

Wir wissen es nun also, sind es uns bewußt — daß das Seyn aus dem Gedanken sey — für den Gedanken. Beide, dies ist uns deutlich geworden, beziehen sich auf einander, und die unendliche Beziehung des Seyns auf den Gedanken ist selbst die

That dieses, als des Freien und Ersten. — Der Gedanke hat diese Sphäre.

Alles Seyn aber ist im Gedanken schon bestimmt, und in seiner Allgemeinheit gedacht ist es uns vorerst also nur das unendlich Bestimmbare geistige Element geworden, dessen wirkliche und ursprüngliche Bestimmtheit wir hier zuletzt noch in den allgemeinsten Umrissen zu erkennen haben.

III.

Das (endliche) Daseyn in Zeit und Raum. Die Natur.

Die Kraft und Gültigkeit eines Princips — einer idea mater — wird erst durch das Ganze der aus ihr abgeleiteten Erkenntniß vollständig bewährt. — Wenn also unser Grundsatz, daß alles Seyn nur als reflectirter Gedanke zu begreifen sey, nicht z. B. auch das Wesen der leblosen Materie, oder die Zufälligkeit der augenblicklichen Erscheinung, oder was sonst das Entfernteste wäre, zu erklären vermöchte, so wäre er insoferne wirklich nicht Princip alles Wissens. — Diese Bemerkung ist festzuhalten als beständige Erinnerung, daß die allgemeinsten Vernunftideen nicht etwa blos an sich und abgesondert von ihren Folgerungen, sondern nur in ihrer Ausbreitung und Verwirklichung ganz verständlich werden können.

Zunächst und unmittelbar aber muß ein Princip des höheren Wissens sich als ein solches dadurch beweisen, daß in ihm die Nothwendigkeit eines Fortschritts sich zeige. Der zweite und folgende Gedanke muß also, seiner Anlage nach, im ersten schon enthalten seyn. Käme er von außen zu dem ersten nur hinzu, so möchte zwischen beiden wohl ein Verhältniß seyn. Dieses Verhältniß aber wäre alsdann erst durch einen dritten Gedanken bestimmbar, welcher somit der höhere seyn würde.

In der That aber finden wir auch bei einiger Ueberlegung sehr bald, daß wir bei unserm Gedanken von einem unendlichen Seyn, als dem allgemeinen Element oder Inhalt des Denkens, nicht können stehen bleiben. Denn bei einem blos allgemeinen oder reinen Seyn haben wir eigentlich nur noch das Nichts gedacht, und als was oder welches das Seyn zu denken sey, ist damit noch gar nicht ausgesprochen. Wir wissen nur überhaupt noch so viel, daß es eine Täuschung sey, wenn man von einem Seyn reden zu können glaubt, welches kein gedachtes wäre. —

Aber weil das allgemeine Element nun doch schon vom Gedanken ergriffen ist oder wirklich gedacht wird, so wird es durch die Kraft des Gedankens auch unmittelbar bewegt, oder es wird unterschieden, und sich selbst entgegen gesetzt. Es blickt gleichsam ewig auf zum Gedanken, und

bleibt auch wieder in seiner ersten Stille oder in seinem Nichtseyn. Es bestimmt sich also im Gedanken, und durch ihn, oder es wird und entwickelt sich. Es wird aber nicht etwas gleichsam anderes, sondern es wird selbst und unmittelbar. Dieses sein bestimmtes Werden giebt das (einzelne und besondere) Da-Seyn oder das Endliche. Aber es ist das Unendliche oder Allgemeine, welches sich bestimmt und entwickelt. Das Gewordene, Bestimmte und Endliche ist also zugleich noch das Unendliche, oder es ist in jedem Punkte das Besondere und das Allgemeine zugleich oder ein endlich-Unendliches. — Das Seyn wird daher auch alles, was es überhaupt ist und werden kann. Es ist nur insoferne es wird. Aber es mußte nothwendig das Bestimmte werden. Es wird, was es wird, durch seine eigne Nothwendigkeit, oder es fließt über durch die eigne Fülle, oder wie man sich sonst noch bildlich ausdrücken mag. — Wesentlich aber ist hier die Bestimmung, daß das endliche oder bestimmte Seyn das unendliche selbst sey. Man darf also beide nicht sich entgegensetzen. Denn es ist nur Ein Seyn, welches endlich oder unendlich genannt wird, je nachdem es betrachtet wird. In jedem Endlichen ist das Unendliche und jenes ist nur durch dieses, und dieses nur als jenes. Oder das Endliche ist überhaupt nur durch sein unendliches Verhältniß.

Das Seyn, sagten wir, blickt auf zum Geiste. So wird es selbst ein geistiges, und beginnt nun auch sich selbst zu erkennen. Die Wesen der Natur empfinden und erkennen sich unter einander auf eine mehr oder minder vollkommene Weise, und die im Geiste angeschauten Entwickelungsmomente oder Ideen sind so in der Sphäre des äußeren Seyns wirklich und lebendig geworden, und die Dinge oder Wesen sind also nur die in ihren Produkten angeschauten Entwickelungsstufen der Einen unendlichen Thätigkeit, — die gleichsam aufgehaltene oder verweilende (ewige) Idee (Blick und Anschauung des Geistes). — Diese Darstellung wird durch jede Erfahrung gerechtfertigt. Alle Dinge verdanken irgend einem unsichtbaren und nur dem Gedanken zugänglichen Princip ihr Daseyn.

Das unendliche oder allgemeine Seyn ist so durch den ursprünglichen oder schaffenden Gedanken in seiner ganzen Tiefe bewegt, in sich selbst wirkend und sich anschauend geworden. Es ist eine in sich selbst vollendete Sphäre bestimmter oder nothwendiger Entwickelungen, ein Reich der Formen geworden, welche alle auf einander hinweisen, oder sich voraussetzen, und daher auch als ewig zu denken sind. Denn der Ausdruck des Werdens und Sich-Entwickelns ist hier noch in einem höheren und zeitlosen Sinn zu nehmen, obgleich die Zeit, wie sogleich zu betrachten ist, aus

diesem Verhältniß unmittelbar hervorgeht. Denn es ist von einem ersten oder ideellen Werden und Sich-Bestimmen die Rede, welches selbst kein Gegenstand einer zeitlichen Wahrnehmung seyn kann, weil in der allgemeinen oder ursprünglichen Sphäre das erste Wesen das letzte schon voraussetzt, und so auch umgekehrt. Die Entwickelung oder Form-Annahme ist als eine vollendete in sich selbst zurückkehrende zu denken, in welcher alle Formen zugleich sind.

Aber aus jenem Verhältniß der Bestimmung oder Entwickelung des Unendlichen sehen wir nun auch, wie so eben bemerkt wurde, den Begriff der Zeit selbst hervorgehen. Denn eben jenes Ausströmen des Unendlichen, als solches angeschaut, oder abgesehen von dem Wesen oder von dem, was sich entwickelt hat, ist die Zeit, welche also eben so ewig und nothwendig ist, als jenes erste Verhältniß selbst. Sie ist die ewige mora des Ausgangs oder der Rückkehr der Dinge, im Geiste selbst angeschaut — der verlorene oder ewig sich verlierende Moment der ersten Einheit in ihrem Ausgehen aus sich selbst. Sie entspringt immer und überall, wo Endliches und Unendliches sich durchdringen. Sie hat selbst nicht angefangen, oder sie quillt vielmehr ewig neu hervor aus unsichtbarem Quell. Sie ist die harmonische Bewegung, die zitternde Welle der Ewigkeit, die melodische Darstel-

lung der Seele der Dinge, die in sich selbst zurückkehrende Entfaltung ihrer Kraft und ihres Lebens.

Wie jedes Endliche nothwendig zu dem Unendlichen zurückkehrt, aus welchem es ist, so muß auch die Zeit überall nichtig in sich selbst verschwinden. Sie ist nur, inwieferne sie vergeht, und die vergangene hat aufgehört Zeit zu seyn und ist stille Erinnerung oder Ewigkeit (im Geiste) geworden. Sie berührt den Geist selbst nicht. Nur das Endliche gehört ihr an, und vergeht in ihrem Strome.

Sie ist die Eine, stetige, unendlich theilbare. Denn sie ist nur ein Gedanke, und in dieser ihrer reinen Idealität gründet sich eben das Räthselhafte und scheinbar Widersprechende in ihrem Wesen. Sie hat daher auch, als ganz einfach und innerlich (oder als Form des inneren Sinns), nur Eine Abmessung, und wird als Linie oder Strom vorgestellt und in höherer Betrachtung als Kreis- oder Spiral-Linie, welche Bilder ihre stete Rückkehr und ihr Verschwinden, oder ihre Erweiterung als ein Leben des Geistes ausdrücken. Denn ihr Fließen oder Fortströmen ist ganz nur scheinbar. Sie ist ganz innerlich (im Geiste), und seine Bewegung (in und zu sich selbst) ist das Wirkende — die Quelle — aller Zeit. Sie ist nichts, was an sich wäre, unabhängig von dem anschauenden Geiste. Denn sie beherrscht zwar alle

Dinge, und jedem Wesen der Natur ist zwar auch seine eigne Zeit eingepflanzt. Aber sie ist dennoch für sie nicht da, sie wird von ihnen nicht angeschaut. Nur der Geist erkennt und begreift sie, und nur in seiner Ruhe wird sie angehalten und gemäßigt. Sie verschwindet in dieser Ruhe immer nichtiger in sich selbst, als stille oder nur innerlich bewegte Ewigkeit. Denn nur der gegenwärtige Augenblick ist der wirkliche, und eine reine Kraft des Daseyns. Die vergangene Zeit ist (dem Geiste) in dieser Kraft festgehalten, und der Ewigkeit wiedergegeben. Die Zukunft aber entwickelt sich schon aus ihr — und ist ihrer Kraft nach in der Gegenwart schon enthalten. Sie ist als Zukunft nur eine ewige Morgenröthe, oder des Geistes sich verklärender Gedanke. — So sind die drei unterschiedenen Momente der Zeit wirklich nur der eine, oder die in sich selbst bewegte Gegenwart — denn nicht in einem blos Vergangenen, noch in einem nur Kommenden kann der Geist sich anschaun. Auch sehen wir ja wirklich die Zeitbestimmungen aller Dinge wiederkehren, und so den Gedanken einer ewigen Gegenwart sinnlich und sichtbar darstellen. Denn nicht blos die Gestirne, deren harmonische Bewegungen das allgemeine und unveränderliche Maaß der Zeit geben, kehren in ihrem ewigen Kreislauf immer wieder zu demselben idealen Punkt zurück. Auch für die Zeiten der ein-

zelnen Naturwesen gilt dieses Gesetz nur auf eine höhere und dadurch minder anschauliche Weise. So wechselt z. B. das Leben unaufhörlich zwischen Schlaf und Wachen — und in der ganzen Natur ist ein ewiger Morgen und dessen immer höheres und schöneres Erwachen.

So ist die Zeit also nur Zeit (Rhythmus, Bewegung) dessen, was ewig ist — der liebliche Tanz nur der ewig jugendlichen Horen — (der sichtbar gewordenen Gestalten des endlichen Lebens) — um den Thron des Vaters der Götter und der Menschen. — Alle Dinge also sind in diesem Gedanken ewig und zeitlich zugleich, ewig dem Wesen oder der Idee nach, zeitlich ihrem Erscheinen und ihren individuellen Beziehungen nach. Es sind nicht einige Wesen, wie etwa die Seelen, allein ewig und andre wieder nur bloße Zeitwesen. Sondern alle haben diese doppelte Beziehung zugleich. — Daher denn auch die Sinnenwelt selbst als eine reine Anschauung der Geister ewig und unvergänglich ist, ob sie gleich in ihren endlichen Beziehungen (der individuellen Dinge unter einander) nur verschwinden kann. — So ist diese einzelne Blume, welche dem Andenken einer schönen Stunde geweiht ward, in der Erinnerung unsterblich, ob gleich, in Beziehung auf die äußere Natur, ihr abgesondertes Daseyn auf ewig untergieng.

Die Zeit aber, als die innere Bewegung des

Geistes, ist zuerst nur Gedanke und noch nicht Erscheinung. Oder sie ist unmittelbar noch nicht anschaulich, eben weil sie zuerst nur ein geistiges oder inneres Strömen ist — aller endlichen Wesen aus der ewigen Idee, und zu ihr wechselnd zurück. Ein nothwendiger — Gedanke des Geistes muß aber eben so nothwendig auch erscheinen oder anschaulich werden. Jenes Außer-Sich-Kommen des Unendlichen oder Innern, als ein Außer-Sich Seyn — angeschaut ist nun der Raum, welcher demnach als der umfassende und bleibende Schein der Entäußerung des Geistes erklärt werden kann. In diesem ruhenden unendlichen Scheine nun wird die Zeit zuerst anschaulich. Sie erscheint, kann man sagen, überall nur räumlich, ob sie gleich ein Tieferes und Geistigeres ist als der Raum. Die Einheit beider aber offenbahrt sich in der Bewegung, in welcher sie sich gegenseitig messen und bestimmen, und welche selbst in einer innern und unsichtbaren Kraft des Daseyns ihren Grund und ihre Wurzel hat. — Wie beide Formen — die Unruhe der Zeit und das stille Beharren und Scheinen des Raums — in der Wurzel der Kraft oder des Wesens Eins sind, kann jede Gestalt oder Bildung der Natur uns lehren. Wir sehen sie, aus einem unsichtbaren Punkte entspringend, sich nur in ihrer bestimmten Zeit vollenden und ihre eben so bestimmte Raumgröße erfüllen, welche demnach

als die anschaulich gewordene (oder fixirte) Bildungszeit betrachtet werden kann, wie wir dieses z. B. an den Jahresringen der Bäume, an den Schichten der Gebürge und überhaupt in der ganzen Bildung der sichtbaren Natur auch wirklich wahrnehmen. — So ist auch der ganze oder unendliche Raum, welcher Alles umfaßt, die Ruhe und Stille des Urseyns im Bilde — die ewige und sichtbare Ferne. — In seinem sichern und ruhenden Umkreis ist alles Daseyn, alle Kraft aller Dinge eingeschlossen und ewig wechselnd und wandelnd.

Er ist, wie die Zeit, Einer, stetig, unendlich theilbar. Denn er ist, wie sie, nur ein Gedanke ob er gleich auch unmittelbar Erscheinung ist. — Als die reine Aeußerlichkeit ist er nach allen, oder unendlich vielen — Richtungen äußerlich, und, wegen der gleichen Beziehung seiner ganzen Ausbreitung oder aller seiner Punkte zu dem Einen (idealen und allgegenwärtigen) Mittelpunkt, eine unendliche Sphäre. — Zugleich ist er, wenn Richtungen in ihm unterschieden und auf einander bezogen werden sollen, ursprünglich als eine Einheit dreier Richtungen oder Abmessungen anschaulich, welche sich alle unter einander gleichmäßig entgegengesetzt sind. Die Sphäre hat drei und nur drei auf einander senkrechte Axen. Dem der ersten unendlichen Linie muß eine zweite gleichmäßig entgegengesetzt

seyn, und dieser Gegensatz muß durch eine, den beiden ersten eben so gleichmäßig entgegengesetzte, dritte Richtung wieder aufgehoben, oder in die Einheit zurückgenommen werden. So ist der Raum in allen seinen Verhältnissen überall ursprünglich und nothwendig bestimmt, und für alle Vernunftwesen auf die gleiche Weise. Denn er ist das Seyn selbst in seiner reinen Entäußerung. — Er ist als dieser Eine und allgemeine Schein weder noch groß noch klein, sondern der ganze und Eine, und es giebt Nichts, was außerhalb seiner wäre. Das Seyn an sich und das räumliche Seyn sind also nicht verschieden. Sondern das Seyn der Dinge ist räumlich, oder sich selbst entgegengesetzt und entäußert, geworden. Das Wesen selbst ist darum nicht im Raume, weil es ein Inneres und Geistiges ist, was nie räumlich werden kann. Aber es ist zugleich auf räumliche Weise, d. h. so erscheint es. — Das blos Räumliche ist aber als solches, eben so wie das blos Zeitliche, ein Nichtiges. Denn der bloße Raum ist ein Nicht-Wesen, oder nur als Schein hat er Wesen, so wie die Zeit nur als vergehend Wahrheit hat. — Die organische Gestalt z. B. hat nur als die (gedachte) Einheit ihrer Theile und Organe ihre ideelle Bedeutung, und die Vielheit und Ausbreitung dieser Theile gehört nur der Erscheinung an. Daher auch alles Räumliche — in der Zeit — vergeht, und nur

die Ideen, welche die Gestalten durchblicken, ewig sind. Zugleich aber ist der Raum die unendliche Möglichkeit der Sichtbarwerdung oder Erscheinung aller Form oder sinnlichen Schönheit der Ideen, und wie in der Zeit die Seele der Dinge in ihrem harmonischen Wechsel (der Lebensalter z. B. oder der Jahreszeiten), so offenbahrt sich im Raume ihr ruhendes Seyn in der Schönheit ihrer Gestalt.

Der Raum ist, wie die Zeit, eine nothwendige Anschauung aller endlicher Geister. Für sie giebt es ewig eine Ferne, welche einerseits eine Verneinung, andererseits ihre Unendlichkeit selbst ist. Diese Ferne des Raumes ist zugleich ihre Zukunft, und die ewig sich erweiternde Sphäre ihrer That und ihres Lebens.

Aus der vorstehenden Entwickelung ergiebt sich nun von selbst, in welchem Sinne Raum und Zeit und das Wesen in ihnen unendlich zu nennen sind. Da die Zeit wie der Raum reine und ursprüngliche Gedanken (oder wenn man will Anschauungen) sind, und auf keine Weise Dinge oder irgend ein endliches Seyn, so versteht es sich, daß sie insoferne unendlich, oder unvergänglich und nothwendig sind. Der fernste Punkt des Raumes ist also noch von dem ganzen Raum umschlossen und begränzt, und der fernste Punkt in der Zeit liegt noch in der Mitte der ganzen Zeit. — Weil sie aber zugleich durchaus (oder in sich selbst) nich-

tig oder unwesentlich sind, so ist es auch nicht ihre Größe oder Ausbreitung, welche der Erkenntniß eine erhöhte Bedeutung oder Realität giebt. Die wahre Unendlichkeit der Erkenntniß, und so auch des (erkannten) Seyns, besteht daher z. B. nicht in der unendlich großen Zahl und Entfernung der Welten, sondern allein in der Einheit und Harmonie, oder in den Gesetzen der Verknüpfung, welche der Geist in dieser Vielheit erkennt. Denn das Seyn des Weltalls ist mehr als alle Zahl, ob es gleich dem endlichen Geist nur unter der Form der Zahl erkennbar ist. Aber zwei Weltkörper oder Weltsysteme sind freilich auch nicht in dem Sinne nur zwei, wie etwa zwei Sandkörner oder sonst zwei gleichgültige Dinge. Jedes ist vielmehr als ein lebendiger Gegensatz, oder als eine neue Harmonie des andern zu denken, und eben in der Erweiterung dieser Erkenntniß wird auch das höhere und sich verjüngende Leben des Geistes allein bestehen können. Denn in dem Systeme der Gestirne sehen wir das Urseyn sich selbst unendlich reflectiren, als ein überall ganzes oder geistiges. Hier offenbahrt sich uns eine unwandelbare Ordnung freier, und doch aufs genaueste auf einander bezogener, Sphären, deren keine der andern gleich ist, und die doch alle, jede auf ihre eigene Weise, das Unendliche, oder das vollendete und ganze Seyn, darstellen in der bestimmten und endlichen Begränzung. Denn jede ist

ganz in sich beschlossen und die Einheit alles Mannigfaltigen, was aus ihrer schaffenden Kraft hervorgeht. Sie sind die ersten und ewigen Wesen der Natur, unsterblich und selbstgenügsam von Alters her, die tieflebendigen Keime (ζωοθεια) des geistigen Lebens, welches von ihnen suchend emporblickt zu sich selbst — in die licht funkelnde, und zuletzt nur noch schimmernde Unendlichkeit. — So forschen wir also ewig nach einer fernen, kaum noch sichtbaren, Geisterwelt — und diese (noch unerkannte) Unendlichkeit hält und trägt die sichtbaren und nahen Welten, welche ohne sie in das Nichts zurücksinken müßten, aus welchem sie strahlend hervorgiengen. — Diesen ewigen und verständigen — κοσμος — zu erkennen, ist der Geist durch die Kraft und das Gesetz dieser Ordnung selbst berufen, und in dieser sichern und allumschließenden Befestigung giebt es keine leeren Abgründe oder Tiefen, vor denen seinem Blicke schwindeln müßte.

So ist das allgemeine oder unendliche Seyn sich selbst als Sphäre in einer Unendlichkeit von Sphären entgegengesetzt, und zugleich in jeder einzelnen Sphäre sich weiter entwickelnd und anschauend. Die (ewige) Bewegung dieses Ausgangs des Endlichen aus dem Unendlichen war uns — Zeit, und sie als ruhender allumfassender Schein, oder als die erscheinende Entäußerung —

Raum. Wir denken also nun bestimmt ein sich durch die ursprüngliche Kraft des Gedankens entwickelndes endliches oder bestimmtes Da=Seyn in Zeit und in Raum, und in diesem Gedanken werden uns nun auch die (vorher nur skeptisch erörterten) allgemeinen Verstandes= oder Vernunft=Begriffe, nach welchen alle Erfahrung allein zu denken ist, in ihrer reinen und nicht mehr zweifelhaften Bedeutung verständlich seyn.

Sie sind nämlich nur die in der Anwendung auf das Endliche, wie es als ein Zeitwesen erscheint, modificirte allgemeine Einheit des Begriffs überhaupt. — Das ganze System dieser Begriffe kann hier freilich um so weniger entwickelt werden, als ein solches System eben nur die ganze Wissenschaft des endlichen Daseyns oder der Natur selbst ist. — — Daher wir hier nur einige der allgemeinsten Denkbestimmungen kurz erörtern werden, um den Begriff der Natur im Allgemeinen dadurch in ein helleres Licht zu setzen, und so den Uebergang zu den folgenden Theilen dieser Werke zu bestimmen.

Was zuförderst also die Substanz, oder das beharrliche und unveränderliche Wesen betrifft, so ist dieses nun kein anderes, als die stille, und ruhig sich ausbreitende Macht und Kraft des Geistes selbst, wie sie in allen Dingen fortwirkt, und also in ihnen bleibt und ist. Oder die Substanz ist das unendliche Seyn, welches der Geist

denkt, um Sich Selbst in seiner Freiheit und in seinem Wechsel zu begreifen. So scheint er sich aus dieser Substanz selbst hervorzugehen, ob sie dennoch nur sein eigener Gedanke ist. Er ist selbst die Substanz, oder er denkt einen solchen Grund und Träger seiner selbst und aller Dinge, welcher also einfach, ewig, Einer, unveränderlich ist, weil es eben nur der allgemeinste und ruhendste Gedanke des Geistes selbst ist. — Jedes Andre — Aeußere —, wie etwa der Raum, oder die Materie, ist demnach ein bloßes Bild oder ein imaginirtes Substrat, durch welches der Geist sich jenen unendlichen Gedanken versinnlicht. Denn die Substanz selbst kann nicht erscheinen, wenn gleich Alles, was erscheint, nur sie ist. Denn keine einzelne Form (oder Unform) bleibt, als eine etwa erscheinende Substanz der Dinge da. Nur die Einheit aller Formen ist das Bleibende, und diese Einheit oder dieses Ganze ist überall selbst nur der erscheinende Gedanke. Die Form wechselt, und nur dieser Wechsel ist bleibend und unveränderlich. Demnach ist die sogenannte Accidenz oder die (scheinbar zufällige) Entwickelung der Substanz von ihr selbst durchaus unzertrennlich, ihre ursprüngliche Entwickelung. Das Unveränderliche ist es, was sich verändert, und eben nur — in der Veränderung — als ein Unveränderliches erkannt wird. Es ist also auch

eben so sehr selbst das Veränderliche. Denn nur das Unveränderliche ist zugleich veränderlich, und das Veränderliche ist nothwendig, damit es sich verändern könne, auch unveränderlich.

Hieraus ergiebt sich nun auch der Begriff der Nothwendigkeit in seinem Verhältniß zu denen der Möglichkeit und der Wirklichkeit. — Die Ordnung des Wechsels in ihrem innern oder wesentlichen Gesetze gedacht ist die Nothwendigkeit, welche sich in sich selbst ewig wendet, und nicht aufhört (ne-cessitas). Alles, was wird oder geschieht, das wird oder geschieht nothwendig, und kein Punkt der Entwickelung der Dinge in Zeit und Raum kann ein anderer seyn, als er eben ist, und die Folge ist nur der äußere Schein der Entwickelung, die ganz in sich selbst beschlossen und ursprünglich vollendet ist. — Aber diese reine Ordnung ist für den endlichen Geist vorerst nur ein allgemeiner obgleich selbst nothwendiger — Gedanke, und von keiner einzigen Zeitentwickelung können wir sagen, daß wir sie in ihrer ganzen (unendlichen) Nothwendigkeit erkannt hätten. Daher wir auch nur das Vergangene als unabänderlich und beschlossen betrachten, wenn wir gleich nicht nachweisen können, wie es eben so und nicht anders geschehen mußte. — Das Gegenwärtige aber nennen wir wirklich, als durch eine unendliche Macht vor unsern Augen gewirkt. Die Wirklich-

keit ist das unmittelbare zeitliche Seyn, welches aus der Vergangenheit hervortretend noch ist und wirkt, welches wir daher auch, so lange es noch nicht selbst vergangen ist, noch zu bestimmen und zu lenken meynen. Aber dies Wirkliche ist zugleich ein nothwendig-Wirkliches, und wird auch so überall beurtheilt. Die Möglichkeit endlich ist der allgemeine Gedanke von irgend einem endlichen Seyn, welches (weit entfernt als nothwendig gedacht zu werden) noch nicht einmal als wirklich gesetzt ist, und daher als ein ungewisses Zukünftiges erscheint. Das nur Mögliche, wie es in dem endlichen Gedanken ist, kann daher möglicherweise eben das Unmögliche seyn, da denn ein Anderes (als das Nothwendige) nun auch das Wirkliche wird. Aber die ursprüngliche oder allein wahre Möglichkeit ist zugleich die nothwendige Wirklichkeit. Alles — Mögliche wird — nothwendig — wirklich. Oder es giebt keine bloße Möglichkeit, und das blos Mögliche ist also unmöglich, weil Alles — nothwendig ist. — Diese drei Momente des endlichen Seyns sind also nur in der (selbst endlichen) Reflexion, nicht an sich, oder in der reinen und selbst nothwendigen Erkenntniß verschieden. Denn diese ist nur auf das Nothwendige gerichtet, wie auf das Bleibende und Ewige. Denn dieses ist zugleich auch das Nothwendige. — Der direkte Gegensatz des Nothwendigen ist das Zufällige,

ein Begriff, der in der Unendlichkeit des Seyns wie des freien Erkennens gegründet, und also selbst nothwendig ist. Alles ist Zufall — in Beziehung auf die Unendlichkeit und auf die Freiheit — in irgend einer Hinsicht, und der Zufall ist überhaupt nothwendig in der Sphäre eines endlichen Geistes. Aber zugleich giebt es gar keinen Zufall, eben weil Alles und also auch die Zufälligkeit überhaupt nothwendig ist. Das Nothwendige ist also auch das Zufällige und umgekehrt. — Diese Einheit sieht in jedem Punkte aber nur Gott, welcher keine Accidenzen in den Dingen erkennt, sondern nur ihr lauteres und unveränderliches Wesen.

Die Nothwendigkeit, in ihren äußeren und bestimmten Unterschieden angeschaut, erscheint im Zeitwesen als Ursachlichkeit, aus welcher nun ein Anderes als Wirkung zeitlich hervorgeht. — Wird nämlich das Wesen eines Dinges in die Zeit gesetzt, so ist es, als reine und ursprüngliche Thätigkeit, nothwendig Ursprung oder Ursache eines Erfolgs oder einer Wirkung in jedem andern Dinge, welches mit ihm in ein bestimmtes Verhältniß tritt. Sein (nothwendiges) Wirken wird, wegen der Endlichkeit und Bestimmtheit beider, durch sein Fortwirken in dem andern selbst wirkenden nun die bestimmte Wirkung, welche also nothwendig nur als eine Wechselwirkung gedacht wer-

den kann. Diese ist nun die unmittelbar gegenwärtige Wirklichkeit, so wie die Ursache als ein früheres, und die vollendete oder beschlossene Wirkung als das spätere oder folgende Moment erscheint. — Aber diese Momente sind an sich nicht getrennt. Das ganze Phänomen ist Eine ruhige unendliche Entwickelung, welche überall auch sich vollendet oder in sich selbst zurückkehrt, so wie z. B. der Schlaf und das Wachen sich in einem ewigen Kreislauf gegenseitig erzeugen und hervorrufen. — Ueberhaupt ist auch das endliche Ding, welches als Ursache betrachtet wird, kein ewiges oder absolutes, welches als dieses bliebe, und nun wie eine gleichsam unerschöpfliche Quelle seine Wirkungen von Ewigkeit zu Ewigkeit ausströmte. Als das endliche Zeitwesen muß es vielmehr wieder vergehen, oder, wie treffend gesagt ist, in seinen Grund zurückkehren, weil kein einzelnes Ding als solches seinen Grund in sich selbst hat. Die wahre oder eigentliche Ursache ist daher keine Ur-Sache mehr, sondern eine geistige Macht oder ein gedachtes und ewiges Gesetz, als ein in den Dingen oder durch sie wirkendes. — Bei der Erforschung der Ursachen in der Natur kommt daher auch Alles darauf an, daß wir unsre Begriffe von dem Wesen der Dinge und von den allgemeinsten und allein denkbaren Gesetzen ihres Daseyns vollenden. Dann wird ihre durchgängige Wechselwirkung unter einander uns

klar vor Augen stehn, und wir werden dann wirklich die ersten Ursachen erkannt haben, und nicht mehr glauben dürfen, nur Wirkungen, oder sogenannte blos secundaire Ursachen zu analysiren. — Aus dieser Betrachtung ergiebt sich nun auch, wie der Begriff des Grundes ein geistigerer und tieferer sey, als der der Ursache, weil in jenen nicht wie in diesen der Zeitbegriff mit aufgenommen ist. Der Grund, wie es auch das Wort ausdrückt, ist das (in der Tiefe) ruhende Seyn, welches irgend ein anderes befestigt und sicher stellt, dahingegen die Ursache nur die einzelne und vorübergehende Wirklichkeit bezeichnet, welche einer andern wirksam in der Zeit vorangeht. Der Grund drückt mehr den Begriff oder das allgemeine Wesen aus, woraus ein Anderes zu erklären ist, die Ursache bezieht sich mehr auf das Einzelne und Zeitliche. Alles hat eine Ursache, inwieferne es wird oder zeitlich entsteht. Aber daß es überhaupt sey, und wie es sey, das ist nur aus seinem allgemeinen Grunde zu erklären. — Mit dem Begriffe des Grundes und der Ursache steht der der Bedingung in naher Beziehung. Damit der Grund oder die Ursache die Erscheinung zur Wirklichkeit bringe oder bewirke, müssen andre Dinge oder Kräfte sich auf irgend eine Weise verhalten oder mitwirken, und heißen insoferne die Bedingungen, unter welchen die Wirkung oder Erscheinung möglich ist, ob sie gleich in

anderer Hinsicht auch Ursachen werden heißen müssen, weil jedes Ding, so gewiß es überhaupt ist, eben so gewiß auch wirken, oder Ursache irgend einer Wirkung seyn muß.

In diesen und so in allen übrigen allgemeinen Verstandesbegriffen, wie z. B. Verschiedenheit, Gegensatz, Kraft, Eigenschaft, Größe u. s. w. erkennen wir so die in der Sphäre der Natur oder des Daseyns reflectirte, oder durch ihre Anwendung sich selbst bestimmende oder modificirende Einheit des Denkens überhaupt, woraus denn von selbst folgt, daß, inwieferne sie dieses oder eine reine Nothwendigkeit des Denkens sind, sie insoferne auch für alle Erfahrung werden gelten müssen. — Die Vollständigkeit und durchgängige Bestimmung dieser Begriffe kann, wie schon bemerkt worden, nicht wohl unabhängig von der Wissenschaft der Naturwesen selbst erreicht und ausgesprochen werden. Denn alle jene Begriffe drücken nur Verhältnisse und Actionen dieser Wesen in Beziehung auf einander aus, daher denn auch jeder solcher Begriff irgend eine bestimmte Natursphäre seiner Anwendung hat, innerhalb welcher er sich nun in den einzelnen untergeordneten Sphären wieder genauer bestimmt. So ist z. B. der Begriff des Gegensatzes zwar von sehr allgemeiner Bedeutung und Anwendbarkeit in der ganzen Naturwissenschaft. Seine genaueste Bestimmung und Eintheilung setzt aber zugleich die

Erkenntniß Desjenigen voraus, was überhaupt mit sich selbst oder mit einem Andern in Gegensatz treten kann, oder der vollständige Begriff des Gegensatzes ist zugleich nur der des sich entgegengesetzten (Wesens), also der Natur der Dinge überhaupt in ihren bestimmten Bildungen. Denn anders z. B. ist das Thier der Pflanze, anders sind die Pole der Magneten, anders wieder die Farben des prismatischen Farbenbildes u. s. f. sich entgegengesetzt, und nur durch die Erkenntniß aller dieser verschiedenen Actionen in der Natur ist die Sphäre der Gültigkeit jenes allgemeinen Begriffs und seine nothwendig werdende Bestimmung oder Beschränkung in den einzelnen Provinzen seines allgemeinen Gebiets auszumitteln. — Die Wissenschaft ist überhaupt nur reine Betrachtung (Contemplation) — des Seyenden, oder der Natur, und nur in ihren lebendigen Gestalten können die Begriffe in ihrer Kraft und Freiheit sich spiegeln. — Wir haben hier auch nur vorerst den freien Standpunkt gewonnen, von welchem aus wir das Gebiet des Wissens zu übersehen und einzutheilen vermöchten. Wir haben das unendliche Räthsel erst verstanden, und der Gedanke, welcher es nur in der Unendlichkeit selbst lösen kann, ist in unserm Bewußtseyn aufgegangen.

Das Erste, Ewige und Eine ist der ursprünglich erkennende oder schöpferische Geist, welcher in uns ist, und in welchem wir sind, indem wir ihn denken.

Der Blick oder Gedanke dieses Geistes rief ein Anderes hervor, welchem er es gab zu seyn und fortzuwirken, und worin, als in einem Gegenbilde, er sich selbst erkannte.

Dieses Angeschaute oder Zweite aber ist von dem Ersten nicht getrennt. Denn es ist aus dem Ersten, ihm ewig zugewandt und von ihm angeschaut, und so zu dem Ersten aufblickend.

So ist das Seyn der Dinge überall in einem Verhältniß zum Geiste, welches Verhältniß wir also sein geistiges oder unendliches Verhältniß nennen werden. Nur aus diesem ersten und unendlichen Verhältniß sind die endlichen Verhältnisse der Dinge unter einander zu begreifen.

Wir haben demnach eine in dem allgemeinen unendlichen Verhältniß beschlossene, oder vollendete Sphäre endlicher Verhältnisse der Wesen unter einander, als den ewigen Gegenstand unsrer Betrachtung.

Diese in sich selbst oder in ihrer Idee vollendete Sphäre ist das All der Dinge, oder die Natur, welche ewig wird und werden soll (natura) — die sich Entwickelnde, Wachsende (φυσις). Denn nur als ewig werdend, gleichsam wachsend und so die Idee des Geistes aussprechend und darstellend kann das Seyn der Dinge vorgestellt werden. Oder die Natur ist der fortwirkende Geist, also selbst eine wirkende und schaffende Natur, in deren jugendlicher Schöpferkraft die wirkliche oder nur seyende Natur sich immer wechselnd vollenden muß.

Jedes einzelne Wesen (Reich oder Sphäre) der Natur ist also als ein gewirktes und zugleich wirksames Verhältniß, als eine bestimmte Macht oder Potenz der unsichtbaren (unendlichen) Wurzel, als eine geistige Zahl oder Größe also, zu denken.

Demnach ist die Wissenschaft des Seyenden oder der Natur, also die Wissenschaft überhaupt, eine ursprüngliche oder wesentliche Zahlenlehre, von welchen wesentlichen oder geistigen Zahlen oder Verhältnissen man aber die blos äußeren oder gewöhnlichen Zahlen allerdings sehr sorgfältig zu unterscheiden hat, damit der Gedanke nicht gleich An-

fangs misverstanden werde. Denn das, was hier geistiges Verhältniß oder geistige Größe genannt wird, ist dasselbe, was in andern Darstellungen Qualität genannt wird, überhaupt bestimmtes Wesen, oder Idee. Denn die einzelne Idee ist eine bestimmte endliche Kraft oder ein bestimmter Gedanke des Geistes, der also zu ihm selbst oder zu seiner höchsten Idee in einem Verhältniß steht. — Diese tiefere Bedeutung der Zahl — welche ja auch in der ganzen Natur überall sichtbar ist — ward auch schon im frühesten Alterthum (in dessen tiefem und reinem Natur-Sinn alle Wissenschaft sich wie im Keime vorgebildet hat), geahndet, und durch den Ausspruch, aller Dinge Weisestes sey die Zahl, verewigt. So ward auch in diesem Sinne die Seele eine sich selbst bewegende Zahl oder Harmonie genannt. — Was aber die Seelen der Dinge, und vor allen die vernünftige Seele sey, das zu erkennen, ist wohl aller Wissenschaft höchstes Ziel. Denn nur die Seelen der Dinge sind, als die ewigen und wirksamen Ideen ihrer Erscheinung. Jede Seele aber eines besondern Wesens steht in einem Verhältniß zu der allgemeinen Seele der Welt, welche selbst nur die sich verbreitende Seele des Geistes ist.

Wenn nun gleich jene höhere Verhältniß-Lehre noch nicht als Wissenschaft in besonderer Vollkommenheit ausgebildet oder vorhanden ist, und nur in zerstreuten Ahndungen und unvollkommenen Versuchen sich wieder zu regen wagt, so darf man doch aus diesem Mangel ihrer äußeren und zeitlichen Wirklichkeit noch nicht auf die Ungültigkeit auch ihrer Idee schließen. — Was gewiß ist — und an diese Gewißheit werden wir daher auch den Faden dieser wissenschaftlichen Darstellung im Verfolge derselben wieder anknüpfen, — ist die schon vollendete Anwendung der reinen Größen- oder Verhältniß-Lehre auf die Erkenntniß des Seyns der Dinge in einigen mehr untergeordneten Sphären der Wissenschaft.

Diese sichre Erkenntniß, wie sie nämlich nicht blos als eine todte Form, sondern als das Wesen und die Kraft der Natur unmittelbar bestimmend gedacht wird, erfüllt ihre Verehrer schon in dieser minder vollendeten Gestalt und Anwendung mit stets neuem Entzücken. Und wenn, reine Wahrheit zu erkennen, endlichen Geistern überall vergönnt ist, so ist eine solche Erkenntniß davon ohne Zweifel die bedeutende Verheißung, und ein zwar kleineres doch getreues Vorbild der Klarheit und Bestimmtheit der Ge-

staltung, in welcher einst die ganze Sphäre seiner Betrachtung dem Geiste entgegenstrahlen wird.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Berger, Johann Erich von, 1772-1833

Allgemeine Grundzüge zur Wissenschaft

Bd.: 1

Altona 1817

Ph.sp. 76 k-1/2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10042736-2